اصول الامامیه فی الاصول الفقهیه

مصنف آیت علم حضرت آیت الله العظمی

حاج آقا حسین امامی کاشانی

بهاء ۲۰۰ ریال


Princeton University Library
32101 073412544

کتاب

اصول الامامیه

فی الاصول الفقهیه

تصنیف :

نابغۀ جوان حضرت آیة‌الله العظمی

حاج آقا حسین امامی کاشانی

اصفهان ـ مطبعة الربانی

بسم الله الرحمن الرحيم

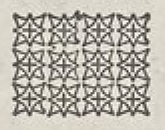
كتاب اصول الامامية

الحمد لوليه والصلاة والسلام على نبيه محمد صلى الله عليه وآله وسلم و آله الاخيار عليهم السلام .

اما بعد فيقول المفتقر الى رحمة ربه الغنى **الحسين الامامى** آلقاسانى مولدا ومسكنا والشامى العاملى اصلا انه لما ساعدنى التوفيق والتأييد الربانى على السلوك فى مسالك ارباب التأليف والتصنيف ورايت ان علمائنا المحققين مع ما اكثروا فى علم الاصول منهما ولكن قل مايوجد فيه من مصنف محترز من الاطناب الممل ولصرف الوقت مخل مضافاً الى انه سئلنى علمائنا الصالحون المعاصرون منهم آية الملك العلام **الشيخ محمد السليمانى** القاسانى مولدا و مدفنا قدس الله نفسه ان اصنف كتاباً وجيزاً غاية الايجاز قليلا لفظه نهاية التقليل كثيرا نفعه سهلا تناوله فصرت فى جملة من يرتكب الاستباق فى هذا الميدان و ان لم اكن اهلا للجولان فى الايوان فصرفت جهدى فيه و رتبته على اصول وسميته باصول الامامية فى الاصول الفقهيه والتمس من اخوانى المؤمنين



من اهل العلم ان لا يتعرضوا في طي مطالعتهم لمناقشات تتجه على كتابي في غيبتي قبل مراجعتي فلعلي بعدها اقنعهم بجواب ماخطر ببالهم العالي ثم اعذروني ان عجزت عنه ولا تؤاخذوني على ذالك بالشناعة والملامة فان في الحديث ورد ان المؤمن لايعيّر ولو في معصية الا ابتلاه الله بهذه المعصية واسئل الله ان يجعلني في تصنيفه ممن يتمشى منه القربة ويعصمه من الرياء والسمعة و يزوده في يوم لاتياتي من الدنيا ومافيها مابه المنفعة نفعنا الله به و جميع الاخوة بحق محمد والعترة.



الاصل الاول

لا ينبغى الشك فى انه ليس مكنون خاطرهم قدس الله سرهم فى تعريفهم الحدود الحقيقيه بل هو التعريف المشار اليه فى الجمله فاغنانا العلم فى بدئه بانه قواعد ممهدة لاستباط الاحكام الشرعيه عما سواه و كذا يكفى العلم بان موضوع كل علم مـا يبحث فى هذا العلم عن احواله المختصه الغير الموجودة فى غيره و ان موضوع هذا العلم هى ادلة الفقه بما هى ادلة او ذواتها بما هى هى و ان العرض الذاتى هو مايعرض الشيئى اما لذاته كالتعجب العارض للانسان او لجزئه المساوى كالتكلم اللاحق للانسان بالناطق او للخارج المساوى كالضحك العارض للانسان بالتعجب او لجزئه الاعم كالتحرك بالارادة اللاحق للانسان بـواسطة الحيوان على الاختلاف فى الاخير .

و ان مسائل كل علم هى الاحكام اللتى تكون عين هذه العوارض الذاتيه دون الغريبه اللتى فسروها بما تعلق بشيئى بواسطة فى العروض بان تعلق اولا و بالذات و على وجه الحقيقة بغيره ثم تعلق به ثـانياً و بالعرض و على وجه المجاز كعروض التحيز للابيض بواسطة الجسم الاعم منه و عروض الضحك للحيوان بواسطة الانسان الاخص منه و عروض الحركة للجالس بواسطة السفينه المباينة له وان مناط اختلاف العلـوم اختلاف الموضوع كعلم النحو والمنطق والفقـه او اختلاف

الاغراض الداعیه لتدوین العلم کعلم النحو والصرف والمعانی فان الموضوع فیها متحد و هواللفظ العربی الا ان البحث فی الاول من حیث الاعراب والبنا و فی الثانی من حیث الصحة والاعتلال و فی الثالث من حیث الفصاحةوالبلاغه فان هذاالمقدار یکفی فی المقام فاغمضنا النظر عما زاد لانه لایهمناالبحث لتمییزالحق من غیره منها فیما هوالمراد.

الاصل الثانی: دلالة الالفاظ علی معناها دلالة ظاهرةمع احتمال غیره المسماة بالظهور حجة لئلا یختل النظام و یتم بهالبرهان بین ذلك ان الذی جبلت علیه ذو والعقول و فطر علیه بارئهم حتی الممیز من الانسان بفطرته فی جمیع الالسنة ان یلقوا مقاصدهم بلغاتهم المستعملة بینهم و ان الله بعث رسوله و انزل الیه الکتاب بلسان قومه و ما کلم الناس الا بمقتضی لغاتهم و عرفهم، و توضیح ذلك بذکر مقدمتین الاولی لا ریب فی انه ان کان مکنون خاطر احد ان یطلب الماء من ابنه الممیز و لم یقل له و لم یطلب منه فذمه بترکه الاتیان بالماء او ضربه لذلك فیقول له لم تذمنی او تضربنی و لم تقل لی ایتنی بالماء

الثانیه انه لا ریب فی ان جمیع اللغات یشتمل علی اوامر و نواهی و عمومات و خصوصات و مطلقات و مقیدات و کل الناس یستعملونها و یفهون المراد و یقطعونه من دون بیان فما کان النبی (ص) و اوصیائه

قد جروا من باب اللغز والمعمى بل جرى طريقتهم طريقه سائر الناس فلذا كان اصحاب نبينا صلى الله عليه و ائمتنا عليهم السلام بل المكلفون بالاحكام المستفادة من ظواهر القرآن يفهمون ما بلغ اليهم من دون ان يدرسوا مباحث الاصول و ليس ذلك الا لان اللغه العربية كسائر اللغات فبهذا ثبتت الشريعة السهلة وقوانينها فاتصح ان حجية ظواهر الالفاظ لا تحتاج الى تجسم الادلة و تكلفها .

الاصل الثالث مما لاشك فيه ظهور الالفاظ فى المعانى الشرعيه الواردة فى روايات منها صحيحة معاوية بن وهب قال سئلت اباعبدالله عليه السلام عن افضل مايتقرب به العباد الى ربهم و احب ذلك الى الله تعالى عزوجل ماهو ؟ فقال (ع) مااعلم بعد المعرفة افضل من هذه الصلوة الاترى الى العبد الصالح عيسى ابن مريم (ع) قال و اوصانى بالصلوة والزكوة مادمت حياً و حسنه زرارة عن ابى جعفر (ع) قال بنى الاسلام على خمسة اشياء على الصلوة والزكوة والحج والصوم والولاية قال زرارة فقلت و اى شيئى من ذلك افضل فقال الولاية افضل لانها مفتاحهن والوالى هو الدليل عليهم ، قلت ثم الذى يليها فى الفضل فقال الزكوة لانه تعالى قرنها بها وبدء بالصلوة قبلها قلت فما الذى يليها فى الفضل قال الحج قلت ماذا يتبع ؟ قال الصوم بل يمكن دعوى ظهورها فيها قبل شرعنا ايضاً من بعض آيات القرآن مثل قوله تعالى كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم و

قوله تعالى اوصانى بالصلوة والزكوة مادمت حيا و قوله تعالى و اذن فى الناس بالحج كما لا شبهة فى ان المعانى المقصودة منها هى الصحيحه و بهذا الاعتبار قد يصح السلب من غيرها و الا فمعنى كل منها ماهو اعم من الصحيح والفاسد و هذا المقدار يكفينا و يغنينا عن بحث ما زاد على ذلك .

الاصل الرابع : الكلام فى الحقيقة والمجاز ـ اللفظ ان لم يحتج استعماله فى معناه الى علاقة الذى يستلزم التبادر و عدم صحة السلب والاطراد فى مصاديقه فهو الحقيقة مثل البليد رجل و ان احتاج فيه اليها فهو المجاز الذى يلزم منه تبادر الغير و عدم صحة السلب و عدم الاطراد فى جميع افراده .

الاصل الخامس : الكلام فى صحة استعمال اللفظ المشترك فى أكثر من واحد معاينه لا اشكال فى امكان ارادة اكثر من واحد من معانى اللفظ المشترك ولو بالنحو الذى يسمى عموم المجاز كماقديعبر عنه بعموم الاشتراك بان يرادمن العين المشتركه المسمى بالعيون القدر الجامع بين معاينه المشتركه هذا ان دلت القرينه على المراد و يكفى هذا المقدار فى المقام و يغنينا عن البحث فى انه هل يمكن ارادةمعنييه او اكثر مستقلين فى استعمال واحد اولا يمكن او انه بطريق الحقيقه

اوالمجاز او انه فى المفرد مجاز و فى التثنية والجمع حقيقه بعد مابينا عدم الاشكال فى امكانه بالنهج السابق و ان لم تقم قرينه على المراد فهو من المجملات اللتى لم تتضح دلالتها ولم تكون برهاناً بدون البيان.

الاصل السادس: الكلام فى جواز استعمال اللفظ و ارادة معناه المجازى والحقيقى لا شك فى جواز استعمال اللفظ و ارادة معناه المجازى وحده او معناه الحقيقى او ارادة معناه المجازى العام يجمعهما مثل الشجاع فى رأيت اسداً الشامل للحيوان المفترس والرجل الشجاع مع نصب قرينة على المراد امّا بدونها فلم ينسبق منه الا المعنى الحقيقى فقط ولا يهمنا البحث فى اكثر من ذلك من جواز استعماله استعمالا واحداً فى المعنى المجازى والحقيقى او عدمه او كونه مجازاً بالنسبة اليهما او مجازاً بالنسبة الى معناه المجازى و حقيقة الى معناه الحقيقى.

الاصل السابع: فى المشتق والمراد منه كل اسم للذات باعتبار اتصافها بصفة من الصفات سواء فى ذلك الفعليه والشأنيه والحرفه والصناعة والملكة التى يعرفها جميع اهل اللغات و للمشتق تسع حالات على الظاهر اطلاقه و ارادة ما انقضى عنه المبدء او ما سيتلبس او حال النطق و كل هذه الحالات اما ان يكون حال التلبس او ما انقضى او ما سيتلبس لا شك فى ان النسبة اذا كانت فى حال التلبس حقيقة سواء فى

ذلك الحال او الاستقبال اوالماضى وفى الباقيه بالاعتبار والعلاقه مجازه والاستدلال على كونه حقيقة فى الماضى باستشهاد الامام عليه السلام على عدم لياقة من عبدالصنم لمنصب الخلافة باية لا ينال عهدى الظالمين بتقريب أنه يتم اذا كان مراد الامام عليه السلام عدم لياقة من عبده ولو فى زمن من الازمان السالفة ليس بتمام لانه فى مقام عظمة منصب الامامة و انه ينافى التلبتس بالظلم ولو فى ان من الانات السالفة .

الاصل الثامن الكلام فى الاوامر ان المباحث اللتى ليست مربوطة باصول الفقه التى مهدت للاستنباط بل راجعة الى ابحاث لغويه مثل ان الامر مشترك بين الذى بمعنى الالزام و غيره الذى منه ما جمعه على امور ليست فيها فائدة لما نحن فيه و انما المفيد ان صيغة الامر فى اى لغة من اللغات منها العربيه ظاهرة فى الوجوب ليكون قاعدة فى مقامنا هذا اولا فنقول الذى لاشك ولاريب ان الاوامر اللتى صدرت من مولا فى اى لغة مثل ان يقول الفارس لغيره المولا عليه ،آب بيار ، اوالعربى قال له ايتنى بالماء يفهم منه الالزام و لم يكن مرخصاً ومعذورا فى تركه فعلى هذا جرت طريقة الله والنبى والائمة عليهم السلام فتحمل اوامرهم المطلقه الواقعة فى الايات والروايات عليه وَ اغنانا هذا المقدار فى المقام و ليس ما سواه مهماً لنا .

الاصل التاسع فى ان صيغة الامر بنفسها الا تدل الا على كون

المأمور به مطلوباً . صيغةالامر بما هي هي لاتدل الا على كون المأمور به مطلوبا من غير دلالته على كونه نفسيا او غيريا تعبديا او توصليا الى ماقسموه به نعم لا يكاد ينكر ان اطلاقه ينصرف الى النفسى من حيث كونه خفيف المؤنة غيرالمحتاج الى المعونة التى لابد منها فى مقام البيان و بدونها لا تتم الحجة والبرهان .

الاصل العاشر فى انحاءاستعمال صيغة الامر صيغة الامر قدتستعمل فى التهديد مثل اعملوا ما شئتم ، والتعجيزمثل . فاتوا بسورة من مثله، والترخيص مثل قوله تعالى ، كلوا واشربوا ، ولا شك ولا شبهة فى كون المقامات قرائن عليها مثل ان ورودها فى مقام الحذر قرينة على الترخيص وان اختلفت فى الوضوح والخفا و حينئذ ان كانت قرينتها واضحة فقد تمت الحجة والبيان و الا فترجع الى ما دلت نفس الصيغة عليه او تلحقها بالمتشابهات .

الاصل الحادى عشر الكلام فى المرة والتكرار . لا شك فى ان مثل اوامر الصلوة والصوم يستفاد منه التكرار ولكن افادته التكرار من جهة القرائن الدالة عليه و لذا ما استفيدت المرة منه مثل قول المولى لعبده ادع جيرانى فانه لا يسوغ له ان يدعوهم فى كل يوم لا يكون مجازاً لان الصيغة لايستفاد منها الاطلب الفعل وانما تكون مفيدة للتكرار فى المثال الاول والمرة فى الثانى بالقرائن .

الاصل الثانی عشر الکلام فی الفور والتراخی قد مر فی الاصل الحادی عشر ان الصیغة بنفسها لا تدل علی خصوص المرة والتکرار و ان کانت تستعمل فی کل منهما حقیقة و کذا القول فی هذا الاصل فان الصیغة و ان کانت غیر دالة علی خصوص احدهما لکنها قابلة للتقیید لکل منهما و کان اطلاقها علیهما حقیقة و ان کانت بنفسها تدل علی طلب الفعل فقط نعم لنا ان نقول لا یجوز للمأمور ان یتسامح فی مقام طلب امره معتذراً بانك لم تأمرنی بالفور لان ایجاد الطلب فی حال التکلم کاف لعدم جواز التأخیر عقلا و اما استدلالهم علی الفور بآیة سارعوا الی مغفرة من ربکم و نظائرها فلیس بکاف لانها علی فرض الدلالة کانت الفوریه مفهومة بامر آخر غیر مفاد الصیغة.

الاصل الثالث عشر الکلام فی الاجزاء لا شك ولا ریب فی ان اتیان المأمور به علی طبق ما امر به یکون مجزیاً بحیث لو اراد المکلف ثانیاً یحتاج الی دلیل آخر سوی الاول ولا فرق فی ذلك بین الاوامر التی المعبر عنها بالعناوین الاولیه کما اذا اتی بالصلوة بالوضاء التام والاوامر التی المعبر عنهما بالعناوین الثانویه کما فی صورة اتیانها بالوضوء الجبیری والتیمم بخلاف اذا لم یأت بها اصلا للنسیان او الجهل او الاضطرار فانه و ان کان معذوراً فی ترکها لکنه من حیث لم یکن اتیا بالمأمور به لم یکن ساقطاً منه و یکفی دلیله الاول فی وجوبه.

الاصل الرابع عشر الكلام في مقدمة الواجب . مما لايشك فيه من كان له طبع سليم ان اغلب ما يؤتى به يكون ذا مقدمات اختياريه لابد منها في مقام تحصيله فيلزمه العقل باتيانها ولكنه لايوجب تعدد المأمور به حتى لو تمكن المأمور لاتيانه بدونه و اتى به و اقتصر عليه لكان ممتثلا نعم لا يكاد ينكر امكان كون بعض المقدمات ذا خصوصية مبينة بلسان الامر فحينئذ كان الامر بذيها امراً بها بالتبع مثل ما اذا ورد اذا دخل الوقت وجب الطهور والصلوة و بذلك ظهر ان اوامر الشريعه الواقعه في الايات او الروايات المتوقفه على مقدمات عقليه او عاديه ماتى بها في مقام امتثالها ليست واجبات شرعيه مولويه مأموراً بها ولو بالتبع سوى ما كان منها من المقدمات الجعلية الشرعيه مثل الطهور السابق فلعلك اذا تاملت في ماذكرنا تفهم سر عدم وجوب تحصيل الاستطاعة في مقام امرنا بالحج وايضاً ظهر وجوب اتيان المقدمات عقلا سواء كانت وجوديه اوعلمية اذا امرنا بذيها لتوقف اليقين بالامتثال و فراغ الذمه عليها فيلزمها العقل والوجدان بل قد يقال اذا كانت المقدمه سبباً و علة تامه لذيها الغير الاختيارى ان الامر بذيها هو الامر بها عرفاً .

الاصل الخامس عشر في بحث الاضداد اعلم انه قد يكون فعلان ضدين اجتمع زمانهما في ان واحد بحيث امتنع اتيانهما في هذا الزمان

مع انه كل منهما مطلوب لك كانقاذالفريقين فى ان واحد بحيث لايمكن الا انقاذ واحد منهما فانت تامر بانقاذه دون الاخر مع ان نفس الامر لا يدل على النهى عنه باحدى الدلالات و حيث كان رجحان فى احدهما امر بانقاذه لحكم العقل والفطرة بتقديمه على الاخر و حيث لم يكن فى واحد منهما ترجيح فالوجدان والعقل يخير انه حينئذ فى انقاذ كل منهما ولو انه ترك الانقاذ فى المقامين كان مسئولا بتركهما معاً لانه ترك امرين كل منهما مطلوب لمولاه فى نفسه كما انه لو ترك الاهم كان مسئولا بتركه و لكنه لو اتى فى الفرض الذى ترك الاهم بغيره كان اتيا بمطلوبه الاخر الذى يكون مهماً وكان صحيحاً و موجباً للتقرب ان اتى به متقربا اليه وليس ذلك الا انه مع امتناع اجتماعهما فى آن واحد لاينافى مطلوبية احدهما محبوبية الاخر فى نفسه فيكونان محبوبين معا و صاحبى ملاك الامر الذى يتبعه الصحة فيصير صحيحاً لو اتى بمهمهما و ترك اهمهما ولذا قلنا ان الامر بشيئى لاينهى عن ضده فى موارد فالامر باداء الدين لا ينهى عن الصلوة فى سعة وقتها فهى صحيحة ولايلزم منه اجتماع الامر والنهى ولا يخفى عليك ان مرادنا فيما سبق من الضد امر وجودى اما ما يعبر عنه بالترك و يقال له الضد العام فلا شك ولاريب فى ان معنى الامر بشيئى مساوق للنهى عن ترك هذا الشيئى.

الاصل السادس عشر الكلام فى انه قد تكون المصلحة فى

نفس الامر دون المأمور به . لايخفى ان المصالح التى تكون الاوامر تابعة لها على ما عليه العدليه قد تكون فى نفس الانشاء مثل ان يكون الغرض كشف حال من خوطب به من الاطاعة والعصيان تارة لك و اخرى لغيرك اذا كنت مميزاً للمطيع من غيره لكن اردت ان تظهر حاله لغيرك ولذا اذا حصل مقدماته و مهد نفسه فى مقام امتثالك تنسخ امرك وقدتكون فى المأمور به و حاصل ما ذكر ان المصالح المذكوره لا تنحصر فى القسم الاخير لعلها تكون من القسمين الاولين فاوامر الشرع على هذا النمط تارة تكون المصلحة فى نفس الامر كامرالله تعالى ابراهيم بذبح اسمعيل على وجه مع انه ليس مراده فبما ذكرنا نقدر ان ترفع النزاع بين من قال بعدم جواز الامر مع علم الامر بانتفاء شرطه و من قال بجوازه معه بان نقول نظر الاول الى الاول والثانى الى الثانى .

الاصل السابع عشر الكلام فى متعلق الاوامر قال العلماء الاصوليون ان متعلق الاوامر الطبايع بمعنى انك اذا رأجعت وجدانك تجده حاكماً بان متعلقها طبيعة كلية مطلقه او مقيده و ليس فرداً خارجياً لانه لا معنى لطلبه بعد تحققه و لم يكن خارجياً قبله يعرف كل ذلك بالوجدان كما اشار وأستدل عليه فى الكفايه و هذا مما لايتوقف على معرفة اصالة الماهيه اوالوجود بان يقال بناء على الاول متعلق الامر نفسها لكن بجعلها من الاعيان الثانيه و على الثانى متعلق

الامر ذات وجود الماهيه بشرط اضافة الـوجود اليها و نكتفى بهـذا المقدار فى المقام مع انه كان اولى ان لا يذكر هذه المباحث فـى اصول الفقه .

الاصل الثامن عشر الكلام فى انه بعد نسخ الاحكام الخمسه هل يبقى شيئى ام لا ، لا شك ولا شبهة فى ان الاحكام الخمسه ليست اموراً مركبه خـارجيه حسيه كساير المركبات بحيث يبقى بعض اجزائهـا بنسخها فليس معنى نسخ الوجوب بقاء الاستحباب اوالاباحة برفع المنع من الترك الذى يكون فضلا فى الوجوب و كذا ليس معنى نسخ الحرمة بقاء الكراهة اوالجواز برفع المنع من الفعل الذى يكـون فصلا فى الحرمه لعدم دلالة المنسوح والنسخ والاستصحاب الذى يكون قسماً ثالثاً من اقسام الكلى عليه كما اذاكان منشأ الشك احتمال وجود فرد آخر غير العلوم ارتفاعه بخلاف القسم الاول الذى يكون منشأه بقاء الفرد الذى يكون فى ضمنه الكلى والثانى الذى يكون منشأه تردد المعلوم بين ماكان باقياً و ما كان مرتفعاً .

الاصل التاسع عشر فى كـون مـوضوع الحكم نفس الطبيعة المطلقه او غيرها لا يخفى ان موضوع الحكم قد يكون الطبيعه من حيث هى من دون نظر الى خصوصيات بعض الافراد الخارجيه و تشخصها مثل الاخبار الوارده فى باب الزكوة الراجعة الى وجرب الـزكوة للشاة

والابل والبقر كيف لايكون كذلك والحال انا نرى متى وجدت هذه الطبيعه تعلق بها الزكوة من دون الاحتياج الى مايحتاج فى غير المورد من اجراء مقدمات الحكمة للتعميم اوانصراف المطلق الى الفرد الكامل اوالافراد الشايعه وقد يكون الموضوع الافراد الخارجيه فى الحقيقه واخذ المطلق للاشارة اليها مثل ألاخبار الواردة فى زمان المعصومين عليهم السلام فى بيان حكم الحمامات الواقعه فى بلادهم المشترط فيها المادة لعدم انفعال ماء ها اوالمنزل ماء ها منزلة ماء النهر اوالجارى الذى يطهر بعضها بعضاً ولا شبهة تعترينا ان المرادفيها ليس طبيعتها من حيث بحيث متى وجدت تعلق بها الحكم كيف لا يكون كذلك ولاشك ان الحمامات فى الازمنه والامكنه مختلفة فان الحمامات الواقعه فى بعض البلاد كانت عشرة اكرار اقلا من الماء لا تحتاج فى عدم انفعالها الى المادة ولامعنى لتطهير بعضها لبعض آخر .

الاصل العشرون الكلام فى الواجب التخييرى والفرق بينه وبين التعيينى . ان الذى لاشك فيه انك لو خليت و طبعك قد تجد مطلوبك انواعاً متعدده ذا خطابات متاصله فى مقام الخطاب ، و اغراض عديده مختلفة الحقيقة مصرحاً فيه التخيير بين افراده مع ان الجميع ليس مرادا لعدم الامكان او للعسر اولمصالح اخرى وهذا يسمى تخييراً شرعياً كالواجبات التخييرية الشرعية التى اذا راجعت وجدانك تجده حاكماً

بالفرق بينها و بين ما اذا كان مطلوبك واحـدا كلياً ذا خطاب و غرض واحدين متفق الحقيقة غير مصرح فيه بالتخيير و ان كان العقل حاكماً به في مقام الامتثال مثل ان يكون مطلوبك الماء فان المأمور مخير فيه بين افراده من الماء الجارى والراكد والنهر وغيرها من انواعه واقسامه لكن التخيير فيه عقلى هذا يسمى واجباً تعييناً ثم اعلم ان التخيير قد يمكن في الاقل والاكثر التدريجى مثل ان يكون الاقل مستقلا كالاكثر كالحظين القصير والطويل و قد لا يمكن كما في التحديدات الـواردة في الكر التى هى فيمابين سبعة و عشرين شبراً كما هوا لاقوى او ستة و ثلثين او اثنين و اربعين فانه اذا بلغ الماء سبعة و عشرين فامـا ان يكون كافيا فما زاده يكون مستحباً لا يكون فرداً و جزئيا ومصداقاً للمأمور به المتعدد التخييرى .

الاصل الحادى والعشرون ـ الكلام في الواجب الكفائى الحق ان الواجب الكفائى ما كان على كل واحد على نحو يترتب عليه اثابة الكل عند صدوره منهم وعقاب الكل اذا تركوا جميعاً والسقوط اذا اتى بعض دون بعض .

الاصل الثانى والعشرون . الكلام في الواجب الموسع والموقت والمضيق . اعلم ان الوقت تاره له دخل في الواجب فيسمى موقتا واخرى لم يكن له دخل فهو غير موقت والاول ان كان لوقته سعة فـالمكلف

مخير فی اتیانه فی ای جزء من اجزائه مثل الصلوات الخمس فی اوقاتها فیسمی موسعاً و ان لم یکن له سعة مثل هذه الصلوات اذا بقی من اوقاتها مقدار رکعات کل واحدة منها فیکون مضیقاً ثم الوقت قد یکون له دلالة علی نحو تعدد المطلوب کاکثر المستحبات الشرعیه التی یظهر من ادلتها اومن غیرها ان اصل وجودها ولو بدون قیودفی نفسه مطلوب حتی یکون خارج الوقت مطلوبا آخر نعم لوکان التوقیت بدلیل منفصل ففیه اربع صور واحدة منها تدل علی ان اصل وجوده مطلوب فی نفسه و ان کان خارج الوقت و هی اذا کان للدلیل الاول اطلاق صلّ و لم یکن للدلیل الثانی الموقت اطلاق بحیث یشمل الدلیل الاول مثل صل فی الوقت بخلاف اذا لم یکن للدلیل الاول اطلاق سواء کان دلیل التوقیت مطلقاً اولا اوکان الاول والثانی کلاهما مطلقین فان المرجع فی هذه الصور الثلاث ثلاث لیس الدلیل اللفظی بل الاصل العملی .

الاصل الثالث والعشرون الکلام فی الامر بالامر . لایخفی انه لا دلالة لمجرد الامر بالامر بشیئی علی کونه امراً بذلک الشیئی الا اذا علم ان غرض الآمر کون المامور الاول مجرد الآلة فی التبلیغ و مقصوده حصول المأمور به فلا اشکال حینئذ فی کونه أمراً فی الحقیقة بالنسبة الی المأمور الثانی کما فی امرالله انبیائه و رسله بارسال احکامه الی المکلفین و بخلاف اذا کان الغرض مجرد امره من

دون ان يكون نظره الى امر الثانى كما اذا امرنا الشارع ان نامر اطفالنا بالعبادات فانه ليس امرا بها لعدم كون الاطفال مكلفين و هذان القسمان خارجان من محل النزاع .

الاصل الرابع والعشرون الكلام فى تأكيد الامر ـ تكرار الامر بشيئى قبل الامتثال كما اذاورد الامر بشيئى بعد الامر به قبله لا يدل على تكرار المأمور به عرفا والمدار فى دلالة الالفاظ هو العرف لا الاستحسانات التى ذكروها ما دامت لم توجب الدلالة العرفيه من كون التأسيس اولى من التأكيد وغيره .

الاصل الخامس والعشرون بحث فى النواهى . جميع اصناف البشر من اى لغة و لسان يكونون تارة بمقتضى منوياتهم يأمرون و اخرى ينهون ولا يكون الاول الا فى مقام البعث والثانى الا فى مقام الزجر بل نشاهد استعمال بعض الحيوانات اصواتاً فى مقام طلب الشيئى و اصواتاً فى مقام الزجر عنه المعبر عنه بطلب الترك فحينئذ فدعوى ان الترك من الامور العدميه و هى غير متناهيه و متعلق بشيئى و أنها ليست بالاختيار فلابد ان يكون النهى عبارة عن طلب كف النفس عن الفعل الذى هو من الامور الوجوديه باطلة بالضرورة لان ترك الشيئى لو لم يكن اختيارياً لم يكن فعله اختيارياً لانه لايكون الشيئى مقدوراً و اختيارياً الاّ اذا كان الانسان قادرا على طرفيه الوجودى والعدمى مضافاً الى ان الذين ينهون ربما لا يحظر ببالهم

الكف المذكور فضلا عن النهى عنه .

الاصل السادس والعشرون بحث فی ان النهی المطلق یدل على ترك جميع افراده لا شك فى انه لا يحصل امتثال النهى باطلاقه الا بتركه مطلقاً فى جميع الاوقات لانه يدل على ترك جميع افراده ولا يستلزم ذلك كون النهى للتكرار بخلاف الامر فانه طلب الفعل و هو يحصل بالمرة فلا يقاس على النهى فيقال انه للتكرار و الامر نظيره فلابد من كونه للتكرار او يقال ان الامر بالشيئى نهى عن ضده والنهى للدوام والامر كذلك لان هذه المطالب غير مفيدة للدلالة العرفيه التى كانت ميزاناً به تتم الحجة والبرهان .

الاصل السابع والعشرون بحث فى اجتماع الامر والنهى لا شك ولا ريب فى امكان كون شخص واحد فى زمان واحد مطيعاً من جهة وعاصيا من اخرى مثل ان تؤذى مومناً بغير حق من احدى يديك و تعطى آخر دينك المطالب به من اخرى فحينئذ يكون الاشكال فى امكان كون فعل واحد محرماً من جهة و طاعة من اخرى مثل ان يكون حركة واحدة انقاذاً لاحد و اهلاكا لاخر قد يقال نعم لان الامر والنهى متعلقان بالطبايع فهى المأمور بها والمنهى عنها لاالافراد حتى يجتمع الامر والنهى معاً لكنه لا يخلو من اشكال لان الطبيعه والماهيه من حيث هى ليست الا هى لا يتعلق بها امر ولا نهى و انما يتعلقان

بها من حيث الايجاد والفرض وحدة الايجاد فكيف يكون متعلق الامر والنهى معا مطلوباً و مبغوضاً فى آن واحد و بعبارة اخرى ان الصلوة و اجزائها من الركوع والسجود مثلا بعينها كانت تصرفاً فى ملك الغير فاما يكون هذه الصلوة والركوع والسجود مما امر بها الشارع و طلبها فهى مطلوبه و محبوبه فيلزمه تجويز الشارع هذا التصرف و معه لا تكون حراماً و منهيا عنها و اما يكون هذه الصلوة مبغوضاً عليها فلا تكون مأموراً بها بل الصلوة التى كانت مأمورا بها غيرها لان هذه الصلوة تصرف فى ملك الغير فتكون فاسدة فلا يجتمع الامر والنهى فى شيئ واحد و هو التصرف سلمنا لكنه خارج عما تتنازعنا فيه لان الكلام فى اجتماعها فى شيئ واحد لامطلقاً و على ما ذكره المجوز يكون متعلقاً الامر شيئاً والنهى شيئاً آخر .

الاصل الثامن والعشرون بحث فى دلالة النهى على الفساد و عدمها ذهب المشهور الى دلالة النهى فى العبادات على الفساد بخلاف المعاملات و منشأ التفكيك بينهما ان العبادة منقومة بقصد القربة و مع النهى لا يتحقق التقرب و بدونه لا يكون موضوعها متحققاً و اما المعاملة فلا يعتبر فيه القربة لان الصحة فيها وهى ترتيب الآثار لاتنافى النهى نعم حملوا النواهى الواردة فى العقود مثل النكاح والبيع على الفساد مع قولهم كما عرفت دلالة النهى فى المعاملات على الفساد ولعل

السر فى ذلك ان الشارع اذا بعث فى قوم و شرع شرايع منها عدم جواز تصرف مال الغير بغير اذنه غصباً وكان بينهم معاملات بها دوران الملكية و لم ينههم عنها كان ذلك امضاءً لهم فى ترتيب الآثار السائرة فى مابينهم من النقل والانتقال و غيره . الا اذا نهاهم عنها فان النهى دال على عدم امضائهم المذكور الا اذا كان النهى عن امر خارج عن المعاملة مثل البيع وقت النداء لصلوة الجمعه .

الاصل التاسع والعشرون كلام فى المفاهيم و فيه مطالب المطلب الاول فى حجية مفهوم الشرط و عدمها لاشك فى ان الاختلاف فى وجود المفهوم و عدمه فالاول يقول ان له مفهوماً عرفياً بخلاف الثانى فانه يقول بعدم استفادته عرفا فاعلم ان لكل لغة و لسان ادات الشرط و آلاته سواء كان فارسيا او عربيا الى غير ذلك ولا فرق بينهم الا فى الفاظها و كل يفهمون منها ماهو مقتضى الشرط عرفاً وهو الانتفاء عند الانتفاء مثلا اذا قال عربى لغيره ان كتبت مكتوبى فلك درهم يفهم منه ان اعطاء الدرهم عند كتابة المكتوب بحيث ان لم يعط عند عدمها لا يكون له الذم والمطالبة كذلك اذا قال فارسى بلسانه (اگر چنانچه نامهٔ مرا نوشتى برى تو يك تومان است فهميده مى‌شود اگر چنانچه ننوشت حق يك تومان ندارد) الى غير ذلك من اللغات ولايخفى ان لسان الانبياء و طريقتهم على هذا النهج العرفى فلابد لنا من حمل

الجمل الشرطيه الواردة فى كلامهم على هذا . الذى يسمى استفـادة مفهوم الشرط تارة و انتفاء المشروط عندانتفاء الشرط اخرىولايهمنا البحث فى ان هذاالحمل هل من جهة العلية والمعلوليـه بين الشرط والمشروط اوكونهما معلولين لعلة واحدة او نحو من التلازم بين الشرط والمشروط اوكونهمامعلولين لعلة واحدة او نحو من التلازم بين الشرط والجزاء فانها نستفاد بالقرائن كما قد يستفاد ان الشرط المذكورليس بمنحصر بل يكون له العدل يوجد الجزاء عند وجوده و ان ذكـره للغرض الآخر غير استفادة المفهوم المذكـور و لا يخفى عليك ان المستفاد مـن هذا الشرط عرفا لا يتفاوت فيه بين ان يكون الشرط متعدداً او واحداً مثل ان قال ان جئتنى فاعطيك تـومانا و ان كنت مكتوبى فاعطيك توماناً فانه لا يستفاد منه ان كل واحد من الشرطين كاف لترتب الجزاء عليه بلافرق بينهما و بين ان يكون الشرط والجزاء واحدين نعم يبقى الكلام فى انه اذا اتحد نسخ الجزاء فى صورة تعدد الشرط كما مثلناه يتعدد الحكم الجزائى او يتداخل تداخل اسباب الغسل والوضوء الظاهر الاول .

المطلب الثانى الظاهر بل ادعى الضرورة والبديهيه انـه ليس فى امثلة فى الانعام السائمة زكوة و لعن الله الراشى والمرتشى والرشوة و ثم ثلاثة ايام من كل شهر دلالة على عدم وجـوب الزكوة فى الانعام

المعلومة التى اتسمى مفهوم الوصف و على عدم اللعنة على ما لا يتناول الرشاء التى اتسمى مفهوم اللقب و على عدم رجحان صوم غير الثلاثة المذكوره التى تسمى مفهوم العدد و هذا معنى قولهم أن مفاهيم الوصف واللقب والعدد ليست بحجة عرفا و لغة و ما قد يقال ان فى تعليق الحكم بالوصف اشعاراً بالعلية فقيما اذا كان هناك قرينة تدل عليه فيتبع مدلول القرينة كيف كان و من العلوم ان هذا الاشعار ليس بياناً و حجة على النحو الذى يستفاد عرفا و لغة عند اهل اللسان حتى يعرف كل من هو من اهل هذا اللسان .

المطلب الثالث قد يستفاد حكم الاعلى من الحكم المعلق على الادنى الذى يسمى قياساً بطريق الاولى كما قد يعبر عنه بمفهوم الموافقه لموافقته للمنطوق فى النفى والاثبات ولذا سماه بعضهم بالمنطوق كمسيتهم بفحوى الخطاب و لحنه و يقابله مفهوم المخالفة الذى يسمى دليل الخطاب وقد مر كان تقول لاتنظر الى ابويك نظرة توهين فيستفاد منه عدم تحقيرهما وايذائهما بكل انواعها كما وقع فى الآية المباركة لا تقل لهما اف و فى الحديث لو كان كلمة ادنى من اف فى مقام الايذاء لنهى الله عنه ر قد يصرح بالعلة فيدل دلالة عرفيه على ان الحكم منوط بها مثل ان تقول لا تشرب الخمر لانها مسكرة فيخصص الحكم بالخمر المسكرة لا التى ليست مسكرة و يعممه لكل مسكر و ان كان غير

الخمر مثل النبيذ فيسمى قياساً منصوص العلة قبالا لما يستنبط من العقل فالحق كون هذين النحوين عند اهل كل لسان بلسانهم حجة و بياناً بخلاف مالو استنبط العلة و حكم عليها بالحدس و زعمها مناطاً قطعياً فانه من القياس فى الدين المنهى عنه الذى محق به مثل ما نقل عن الصدوق فى باب الديات عن ابان بن تغلب عن الصادق عليه السلام قال قلت رجل قطع اصبعا من اصابع المرئة كم فيها من الديه قال عشر من الابل قلت قطع اصبعين قال عشرون قلت قطع ثلاثاً قال ثلثون قلت قطع اربعا قال عشرون قلت سبحان الله يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلثون فيقطع اربعاً فيكون عليه عشرون كان يبلغنا هذا و نحن بالعراق فقلنا ان الذى جاء به الشيطان قال مهلا يا ابان هذا حكم رسول الله صلى الله عليه و آله ان المرئة تعاقل الرجل الى ثلث الديه فاذا بلغ الثلث رجع الى النصف يا ابان انك اخذتنى بالقياس والسنة اذا قيست محق الدين .

المطلب الرابع لا يخفى عليك ان لجميع الملل والاقوام فى مقاصدهم غايات يشيرون اليها بالسنتهم و لغاتهم بكلماتهم الموضوعة لها والملة العربيه ايضاً كذلك بلا فرق بينهم الا فى الادوات والآلات و كلهم حق المميزين من الاطفال يفهمون ان ما بعد الغاية غير ما قبلها المغيى فى الحكم نعم قد يتعلق الغرض للمولى و يرى المصلحة بايجاد

الابهام فی نهایة مقصده فیامر خادمه باشتغال الفعل الی الظهر و یکون غرضه النهائی الی اللیل و لکنه من حیث یرید ان لا یری الخادم امره ابتداءً شاقا علیه فیقول له افعل الی الظهر و بعده یقول اشتغل الی اللیل کما یرید امیر الجیش سیرهم الی البلاد البعیدة و لکن نظره یقتضی ان یامرهم بالسیر الی مکان قریب معین و بعده یأمرهم ایضاً الی مکان ابعد الی وصولهم بمقصده و من المعلوم ان هذه کلها بالقرائن الدالـة علیها و بدونها حروف الغایات لها مفاهیم ما لم یکن علی خلافها قرینة.

المطلب الخامس لا شك ولا ریب فی ان الاستثناء من النفی یفهم منه الاثبات فمثل قولك لخادمك لا تسافر الامع زیـد یفید اجازتـك مسافرته مع زید کما ان قولك له سافر مع کل من ترید الا عمروا یفید نفی اجازتك المسافرة مع عمرو و قول ابی حنیفة بخلافة استنادا الی لا صلوة الا بطهور بتقریب انه یلزم ثبوت الصلوة بمجرد الطهور بناء علی ما ذکر ولیس کذلك لا یعتنی به لان المراد ان الصلوة الجامعه للشرائط اذا کانت فاقده للطهارة منفیه فیلزم منه بناء علی المفهوم ثبوت الصلوة الواجدة لسائر الشرائط اذا کانت مع الطهور ایضاً نعم قد اختلفوا فی معنی الاستثناء والنفی من کلمة لا اله الا الله علی اقوال الاول کون لا لنفی الجنس بمعنی لا اله موجود الا الله و ضعف بانه لا ینفی الامکان لان الوجود اخص و نفی الاخص لا ینفی الاعم و الثانی لا اله ممکن

و فيه انه لا يقتضى وجوده بالفعل والثالث لا اله مستحق الى سائر الاقوال التى ربما تصل الى السبعة و يمكن القول بجودة ثالثها و لكنه يحتاج الى التأمل .

الاصل الثلاثون في العموم والخصوص و فيه مطالب الاول لاشك ولا ريب فى ان لكل قوم من اقوام بنى آدم فى مقام اظهار منوياتهم ومضمراتهم الفاظاً يسمون بعضها عاماً و بعضها خاصا بلا فرق بينها و بين سائر الفاظهم من دون حاجة الى تعريفها لانها اوضح من كل ما يفسر به حتى يرد عليه النقض والابرام مع ما عرفت سابقاً من ان هذه التعاريف ليست لبيان الحدود الحقيقية فبما ذكرنا يندفع ما ذكر من استناد بعض الاصوليين فى المقام لانكار العموم الى لاستحسانات المخترعه بزعمه من ان جميع الالفاظ وضعت بالاعتبار الاول والاصل للخصوص لانه المتقين والاكثر بشهادة ما قيل « ما عام الا وقد خص » تمسكاً باولوية جعل اللفظ حقيقة فى المتقين و تخلصاً من كثرة المجاز اللازمة من وضعها للعموم .

الثانى قد ينقسم العام الى البدلى بان يكون كل واحد منه متعلقاً للحكم على البدليه كانك تقول لخادمك اعطواحدا من كل الخادمين توماناً . فى مقام قولك اعط الخادمين توماناً فيحصل الامتثال باعطائه واحداً من كلهم و الى المجموعى كانك تقول اعط جميعهم فى

المثال المذكور بحيث لا يبقى واحد منهم فالموضوع واحد فلا يحصل الامتثال ان ترك واحدامنهم و الى الاستغراقى بان تعلق بكل فرد فرد منهم بحيث يكون كل منهم موضوعاً عليحده فيتحقق الامتثال بالنسبة الى فرد والعصيان الى آخر ولا يخفى ان هذه الاقسام لا توجب تعدد معناه الموضوع له اللفظ و تغييره بل اللفظ استعمل فى كل الموارد فى معناه الموضوع له الذى هو العموم المعبر عنه فى استغراق الكل لاجزائه (بهمه) و استغراق الكلى لافراده (بهر) بالفارسيه.

الثالث قد يذكر لا النافيه للجنس والنكرة فى سياق النفى والجنس المعرف باللام والجمع المحلى باللام فيما يفيد العموم لان النفى اوالنهى اذا تعلق بماهية شيئى كما فى الاولين سرى الحكم الى جميع افرادها لان وجود واحد منها ينافى نفيها و نهيها فالعموم من تبعات نفى الماهية و نهيها كما ان وجود الماهية وجنسها اذا كانا موضوعين للحكم و متعلقين للنفى والاثبات من دون نظر الى افرادها اصلا بحيث اذا وجدت تعلق بها الحكم افادا العموم كما فى الثالث ولذا صح الاستثناء فى القرآن « والعصر ان الانسان لفى خسر الا الذين آمنوا الاية» كذلك الرابع من حيث كانت اللام للاشارة الى الافراد من دون نظر الى شخصياتها يفيد العموم وكان وجهه اوضح مما بينا قبله .

الرابع : فى حجية العام المخصص فى الباقى : قد مر سابقاً ان

حجية الظواهر عند الانسان من الصفات الارتكازية التى خلق الانسان عليها من دون حاجة الى نص من النصوص التى كان حجة فاذا قلت لخادمك أشتر امتعة بيتى من جميع الكسبه الاعمروا يفهم منه بمقتضى طبعه السليم ان تكليفه الاشتراء المذكور من كل احد الا من خصصت فيكون العام المخصص حقيقة فى الباقى و حجة فالقول بان التخصيص يوجب التجوز الذى مراتبه عديده المفتقر اختيار احديها الى القرينه ليس بشيئى لاحتمال كون التخصيص كمثل التقييد والصفات الملحقة بالعمومات الذين ليساً أستعمالا فى غير ما وضع له حتى يحتاج الى جوابه بان الباقى اقرب المجازات و هو القرينه .

الخامس العام المخصص بالمتصل المجمل ليس حجة فيما شك فيه سواء كان الاجمال من جهة دوران المخصص بين الاقل والاكثر او المتباينين لسراية اجماله الى العام و كذا المخصص بالمتفصل اذا دار امره بين المتباينين بخلاف دورانه بين الاقل والاكثر فان العام حجة ولا يسرى اجماله اليه هذا اذا كان المخصص مجملا مفهوماً فان العام ليس بحجة فى الصور الثلاث المذكورة بخلاف الصورة الاخيره فانه حجة فيما لم يعلم تخصيصه و اما اذا كان مبيناً و لكن شك فى بعض الافراد انه الداخل فى العام او الخاص فلا يجوز التمسك بالعام فى المشكوك فيه و هذا ماجرى أصطلاحهم فيه بتسميته شبهة مصداقيه مثلا

اذا قال المولى اضف المتكلمين الا الذين هم فى المدرسة الواقعة فى طرف شمال دارى او ، لاتكرم الذين هم فى المدرسة الشماليه اوعلمت انه لا يريد كل من فى هذه المدرسة و شككت فى زيد انه فى هذه المدرسة اولا .لايجب ضيافته من دون فرق بين المخصص اللفظى المتصل اوالمنفصل كالاولين اوالبى مثل الاخير .

السادس كلام فى الخطابات الشفاهيه لا يكاد يشك كل من له الطبع السليم فى ان من له يد الحظاية والتأليف والتكليف يخطب الناس و يؤلف الكتب و ينشأ التكليف و ليس غرضه محصورا على الحاضرين المشافهين بل يعمهم و غيرهم حتى المعدومين ممن لهاهلية الخطاب الى يوم القيمة فايات القرآن و خطابات النبى ﷺ والائمة عليهم السلام فى مقام الارشاد و بيان الحق من القواعد الدينية والاحكام الشرعيه كذلك بل يستفاد هذا من كلامهم صلوات الله عليهم من عدم موت القرآن بموت الاشخاص و كونه طرياً غير مبتلو بمرور الدهور

السابع كلام فى العمل بالعام بعد الفحص عن المخصص لا يخفى عليك ان كلام الله والروايات المنسوبه الى النبى والوصى صلوات الله عليهما ادلة شريعتنا و احكامنا الشرعيه التى وجب علينا تحصيل العلم بها و لكنه لا يمكن ذلك الا بالتفحص عن عامها و خاصها و مطلقها و مقيدها و ناسخها و منسوخها فعلى هذا لا يجوز التمسك بها الا بعد

الفحص عما يعارضها سواء كان مخصصاً او مقيدا او مناقضا ولا حاجة لنا الى اطالة الكلام فى المقام .

الثامن كلام فى تعقب العام بالضمير اختلفوا فى تعقب العام بضمير يرجع الى بعض افراده الى ثلاثة اقوال : الاول تخصيص العام به .
الثانى التصرف فى ضمير دون العام الثالث التوقف هذا اذا كان الضمير بعد تمام الكلام و كماله ولم يكن ايضاً فى الكلام المنفصل و الا بان كان العام محتاجاً الى الضمير او كان الضمير فى كلام آخر منفصل فالاول متفق عليه التخصيص والثانى متفق عليه التصرف فى الضمير.

التاسع كلام فى تخصيص العام بالمفهوم المخالف و عدمه: لاشك فى ان العام يخصص بالمفهوم الموافق و لكنه هل يخصص بالمفهوم المخالف . قال بعضهم بعدمه لان العام ظهوره بالمنطوق فلا يقدم على ظهوره المفهوم و لكن يمكن ان يقال اذا قال المولى لخادمه اكرم العلماء ان لم يدرسوا سوى العلوم القديمة يفهم انهم اذا درسوا العلوم الجديدة لا يجب اكرامهم و يخصص هذا المفهوم وجوب الاكرام ولعل السر فى ذلك ان المدار بالظهور العرفى الذى يكون ملاكاً فى كل ما لم يرد به النص والعرف يجمع بين هذا المقام والخاص كما ذكرنا.

العاشر الكلام فى الاستثناء المتعقب للجمل : قد مر مراراً ان الاعتبار فى المحاورة فى كل اصل و فن و لغة بالظهورات العرفيه التى

لا تثبت بالاستحسانات الزعمية ما لم تصل الى الحد الذى يتم به البيان والحجة و لذا لا نقول فى الاستثناء المتعقب للجمل الصالح لرجوعه الى الكل والاخيرة بظهوره فى احدهما و ان اختار البعض اليها لكونها متيقنه على اى حال نعم لا يبعد هذا فيما اذا كان الموضوع متكرر الذكر مثل والذين يرمون المحصنات الايه .

الحادى عشر الكلام فى بعض الامور الراجعة الى المتعارضين والعام والخاص والمطلق والمقيد والناسخ والمنسوخ : اعلم انه قد يرد دليلان بحيث لا يمكن الجمع بينهما مثل ان يكون مضمون احدهما الامر بالشيئى والآخر النهى عنه فحينئذ لابد من الرجوع الى المرجحات الآتيه كان يكون احدهما معلوم السند بخلاف الآخر فيؤخذ بالاول دون الثانى كما اذا كان الحديث مخالفاً لكتاب الله فيطرح عملا بما ورد عنه عليه السلام ماجائك من بر او فاجر يخالف كتاب الله فلا تؤخذ به و ان لم يكن احدهما معلوم السند فنرجع الى قوة السند و صحته و شهرته بالنسبة الى الآخر و ان امكن الجمع بينهما بان لا يكون تناف و تعارض فى البين بحيث يحتاج الى تأويلات و توجهات بعيده كما مثلنا و ذلك مثل الامر بشيئى والاذن فى تركه او عكسه فيجمع بينهما بحمل الامر على مطلق الراجحية والنهى على مطلق المرجوحيه وكالعام والخاص والمطلق والمقيد بحمل العام على الخاص والمطلق على

المقيد و لذاجرة السيرة على العمل بعمومات الكتاب مع كثرة تخصيصه و على جعل اللفظ مخصصاً للعام على اليقين او اولويته على النسخ فى جميع الاقسام المتصورة فى العام والخاص الا فى الخاص الذى ورد بعد العمل بالعام فانهم قالوا بعدم كون الخاص مخصصا للزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة بل يكون ناسخاً فح يشكل الامر فى اخبار الائمة عليهم السلام لعدم كون شئونهم نسخ الكتاب لكن يمكن ان يقال فى هذا القسم ايضاً لايجب كون الخاص ناسخاً الا بشرطين لايتحققان الا ندرة الاول : اذا علمنا ان الخاص ورد بعد العمل بالعام بخلاف اذا احتملنا وروده قبله لكنه اختفى علينا ثم ظهر بعد سنين متعدده فانه ح لااشكال فى كونه مخصصاً حين ظهوره الثانى اذا علمنا ايضاً أن المراد من العام الذى ورد قبله حكم واقعى اولى فح لابد لنا من حمل الخاص الذى ورد بعد العام على النسخ اما اذا احتملنا ان المراد من العام حكم ظاهرى ثانوى صورى فيكشف بالخاص حكم واقعى فح يجوز الوجهان ان لم نقل بكونه مخصصاً.

الاصل الحادى و الثلثون فى المطلق والمقيد و فيه مطالب .

الاول لا شك ولا ريب فى ان لكل لغة و لسان الفاظاً وضعت لذوات المعانى المطلقه التى ليست مقيده بقيد تصدق على كل فرد من افرادها فاذا امرت خادمك باتيان التراب او الحجر او المدر او الثوب فاتى بواحد

منها فی ضمن ای فرد من اقسامها من الابیض والاسود و غیره فقد اتی بالمأمور به و لم یکن لك مؤاخذته للاتیان بهذا الفرد الخاص لانه یقول انی امتثلت ولفظك لم یکن بیاناً لازید مما اتیتك واللغة العربیه کذلك ایضاً من دون حاجة فی مقام التمسك لحجیة اطلاق اللفظ المطلق الی اجراء مقدمات الحکمة بل یعرفه کل من علمه الله البیان و شرف به علی غیره کل انسان .

المطلب الثانی لا یخفی ان ما قاله الاصولیون من تقیید المطلقات اذا لم یکن الحکم المعلق علی المطلق والمقید متعددا مثل ، اکرم العلماء وجالس العلماء العدول ،ولم یکن ایضاً موضوعهما متعدداً مثل. اکرم العلماء و اکرم الحکام العدول . و کذا لم یکن الحکم من الآداب والسنن لانه فی هذه الموارد لم تکن المقیدات قرائن علی تقیید المطلقات بل اکثر ماورد فی المستحبات والسنن من القیودات من باب تعدد المطلوب لا من قبیل وحدته و تقییده فما ورد فی فضیلة صلوة او دعاء بالنحو المخصوص لا یکون مقیداً لمطلقاتهما نعم قد یستعمل المطلق و یراد منه المقید بقرینة کما فی امثلة ، اشتر اللحم و یرید لحم الغنم، اکرم صدیقاً سخیاً و ، اکرم صدیقاً و تقول بعد حین ، لا تکرم الا صدیقاً سخیاً ، لکن هذه القرینة لیست قرینة المجاز بل لا یستعمل المطلق الا فی معناه الموضوع له و یراد قیده من قرینة حال کالاول او مقال

كالثانى أو خارج كالثالث بل قد يكون المطلق آبياً عن التقييدفيحمل المقيد على افضل الافراد ان امكن والا فيعامل معهما معاملة المتعارضين ثم الاشكال فى تخصيص عموم الكتاب الذى ذكرنا فى المطلب الحادىعشر جار فى تقييده فالجواب الجواب .

الاصل الثانى والثلثون فى المجمل والمبين : فالاول ما كان فى دلالته احتمال الوجهين اوالوجوه كمثل المختار والمنقاد ولايجوز تعيين احدهما بالاستحسانات الشخصية من الرأى والظن والحدس ولايتم به البيان والبرهان . نعم ان كان بين الوجوه قدر جامع او حصل العلم بالتكليف ولو اجمالا فيؤخذ به والا فنرجع الى اهله الكاشف له ان امكن والا تلحقه بالمتشابهات و نعمل بالمحكمات والبينات والثانى ما اتضح دلالته . تم ما اردنا ايراده فى الجزء الاول من كتابنا المسمى باصول الامامية .

الجزء الثانى من اصول الاماميه فى ان الظن حجة او كالشك وفيه اصول

الاول لاشك فى اعتبار بعض الامور المفيدة للظن مثل اليد والبينة و قول الثقة و لكنه غير منوط بافادته الظن فعلا لانه ربما لايحصل منه الظن الفعلى للشخص الذى قامت عنده الامور ولذا سموه بالظن النوعى فالظن من حيث هو ليس حجة بل المنهى عن اتباعه والعمل به لكن من حيث قطعنا ان الشارع جعل الامور السابقه اسباباً لاحكامه وحججاً عليه فنعمل بها من جهة انها مقطوع بحجيتها و اعتبارها فيرجع عملنا الى العمل بالقطع والحجية منوطة به والقطع حجة بذاته.

الثانى : مما ذكر فى المقام بحث القطع فانه و ان كان غير مرتبط بعلم الاصول يليق ذكره فيه لمناسبته مع بحث الظن الذى هو العمدة فى الباب فاعلم ان دليليته من ذاتياته التى لاتنفك عنه ولاتناله يد الجعل اثباتاً و نفياً للزوم تحصيل الحاصل على الاثبات و لذا قلنا مباحث القطع خارجة من الاصول لان هذا لبحث من مباديه التصوريه بمعنى وجود الموضوع و ثبوته و ليس من عوارضه حتى يكون من مسائله و لزوم اجتماع النقيضين على المنع لان القاطع لا يرى الا الواقع فاذا نفيت اعتبار قطعه يفهم انك لا تطلب منه الواقع والمفروض خلافه كيف لا يكون كذلك والعبد اذا قطع بحكم مولاه انقطع عذره وتمت الحجة

و رتب الصغراى الوجدانيه والكبرى التى حكم بها العقل ووجدانه مثل هذا ما حكم به مولاى و كل ما حكم به مولاى يجب على امتثاله فامتنع المنع عن دليليته نعم للمولى ان يمنع عن مورد بخصوصه للمصالح التى يترتب عليه الاحكام و ان كان القاطع يرى انه رفع اليد عن الواقع ولا يكاد يلتفت ببقاء حكم المولى و منعه عن اتباع قطعه مثل انك تعلم ان عبدك كثيراً ما يقطع بخلاف الواقع بالنسبة الى سائر الطرق المنسوبة له بحيث يقطع عدوك حبيبك والعكس فيهين حبيبك ويكرم عدوك اذا قلت له اهن عدوى وا كرم حبيبى فتقول لاتعتبر بقطعك فى تشخيص عدوى و حبيبى بل اذا قال ولدك فلان حبيبى اكرمه و كذا اذا قال فلان عدوى فاهنه و يمكن ارجاع كلمات جملة من الاخباريين من دعوى عدم حجية القطع الى هذا المعنى .

الثالث : البحث فى عدم احاطة العقول بحكم الشرايع الالهيه .

لا يخفى ان امور الشريعه منها مالا يثبت بالعقل قطعاً مثل عدد اوصياء النبى (ص) و كونهم من ولد الحسين عليهم السلام فانه لا سبيل لنا لاثبات امثاله بالعقل ولم يدل دليل عقلى ولا برهان فطرى على هذا القبيل من الامور الدينيه كما ان منها العقل هو المرجع فيه فقط من التوحيد و صفات الصانع . فان الادلة النقليه انما تكون بعد اثبات الصانع و صفاته و لذا يتمسك فى قبال الملحدين بالادلة العقليه دون غيرها و منها

ما يجوز فيه الامر ان مثل يوم المعاد والحساب و لذا يتمسك فى القرآن لاثباته فى قبال المنكرين بمثل ايحسب الانسان ان يترك سدى و «افحسبتم انما خلقناكم عبثاً » والظاهر ان الاحكام الفرعية و اسرارها ومصالحها من القسم الاول فلاحق للعقل لادراكها والاحاطة لها و لذا ورد اخبار فى ذم علماء العامة الذين يعملون بالاستحسان والقياس و غيرهما و يفتون بارائهم و عقولهم ولا يرجعون الى من له اهلية كشف النقاب عن حكم الاحكام و اسرارها مع ان عقولهم لا تصل اليها ولا تحيط بها فلا يجوز الاستناد فيها لان ما زعموه عقلا انما هو الجهل .

الرابع فى ان القطع قد يكون دخيلا فى الموضوع و قد يكون كاشفاً محضاً : اعلم ان القطع قد يكون طريقاً محضاً بان يكون موضوع الحكم صرف الواقع دون القطع فبمجرد القطع به يتحقق الحكم ويجب امتثاله كما مثلنا و قد يكون موضوعاً و هو على قسمين لان العلم من حيث انه فى نفسه نور قد يكون موضوعاً من جهة انه الصفة الخاصه من دون نظر الى كاشفيته عن الواقع كما قلت كلما قطعت بحكم من الاحكام مثل وجوب صلوة الجمعه وجب على التصدق و منه ما يكون موضوعاً بلحاظ كاشفيته عن الواقع كان يكون قول اهل الخبرة كاخبار الشاهدين عن قطع حجة فعلم اهل الخبرة والشاهد جزءٌ لموضوع رجوع الغير اليهما ففى هذين القسمين يتبع دليل هذا الحكم فى تعميم

الموضوع و تخصيصه بخلاف القسم الاول فانه فى نفسه حيث كان كاشفاً محضاً قاطع للقدر و به يتم الحجة والبرهان ولا يحتاج الى جعل يتبع دليله فيختص بسبب دون سبب و موضوع دون آخر و كل منهما على قسمين ايضاً فهذه الاربعة مع القسم الاول تصير خمسة اقسام نعم للمولى ان ينهى عن اتباعه فى بعض الموارد كما بينا وحملنا كلمات الاخباريين المدعين لعدم حجيته عليه .

الخامس فى السعادة والشقاوة الذاتيتين : لاشك ولا شبهة فى ان خالق الاشياء فطر البشر على غرائز مختلفه كما هو المشهود والمأثور لمشاهدتنا المولودين من شخص واحد على صفات متفاوتـه من حين تميزهم ففرد منهم شجاعٌ والآخر جبان و بعضهم صبور والآخر عجول وقس عليهذا بقية الاوصاف و لمثل ان السعيد سعيد فى بطن امه والشقى شقى فى بطن امه و«الناس معادن كمعادن الذهب والفضه» ولكن لا يخفى ان هذه الاوصاف لم تكن غير منفكة عن الذات بحسب الآثار لانها ليست علة تامة بل مقتضية لها والدليل عليه انا نرى كثيراً ممن له اوصاف رذيله قد تتغير بالحميدة لمخالطته مع من كان له الملكات الفاضلة و نجد الآخر بالعكس مضافاً على ان البديهة والضرورة حاكمتان بالفرق بين من يصدر منه الفعل من دون اختياره و ارادته كحركة يد المرتعش و غيره المختار فى الصالحة والسيئة نعم العقوبة والمثوبة لا تتوجهان على

هذه الصفات مادامت فى النفس مكنونة و لم يظهر ها بالتمرد والانقياد بل يحتمل كونهما به وان لم يوافقاً الواقع لان الموافقة او عدمها ليست اختيارية للفاعل حتى تكون مناطاً للعقاب والثواب الا الآثار التى تترتب عليه شرعاً مثل الديات والحدود .

السادس فى وجوب قصد الامتثال والوجه والتمييز و عدمه : مما لابد لنا من الرجوع فيه الى العرف والعقلاء كيفية الاتيان بامر المولى فان صدق عندهم انه ممتثل و مطيع فقد استحق الثواب و الا فلا ، الا اذا صرّح باعتبار الوجه والتمييز و غيرها فيتبع بخلاف ما شك فيه فلا يجب مراعاته لقبح العقاب بلا بيان نعم قد يكون حصول المأمور به المعنون بعنوان متوقفاً على قصده بهذا العنوان كفريضة الصبح ونافلته فيما اذا تردد ركعتان بينهما فكلما لا يتوقف صدق الامتثال عليه من قصد الوجوب والندب سواء كان على وجه الصفة او الغاية والتمييز و لم يكن عليه دليل من الكتاب والسنة و غيرهما لا يلزم فى العبادات رعايته فيكفى الامتثال الاجمالى فيما شك جزئيته و شرطيته بالاتيان بالواجبات والمستحبات و ان امكنه العلمى التفصيلى والتشخيص بالرجوع الى ادلتها بل و ان استلزم التكرار و امكنه التعيين فتارك التقليد والاجتهاد يصح عمله بالاحتياط لعدم تمامية مازعموه مانعاً و كون العرف على ما ذكرناه شاهداً .

السابع في حجية القرآن للناس : لاشك ولا شبهة في ان علمه بحر عميق لايدركه الاالله و خلفائه الذين يستفيدون بتعليمه جل جلاله مافوق ما يستفيده الناس من رموزه و اشاراته (كق) و (الم) و(ص) و متشابهاته كوجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة مما يوجب الوقفه عنده علينا حتى تصل ايدينا الى حجج الله المحتاج اليهم الناس و لعله السر في انزاله تع ماذكرناه اوالكلام الفصيح والبليغ يقع فيه امثال هذه الاستعارات والكنايات لكنها لاتنافي حجيته على الناس و كونه على نحو يستفيض منه جميعهم من الاولين والآخرين بحسب رتبهم ولاتمنع من عملهم بظواهره التي هي واضحة بحسب اللغة والعرف للادلة الصريحه في الرجوع الى كتاب الله والرد للحديث المخالف والقبول للموافق له فلولا انهم يستفيدون منه ولا يعرفونه لما افادهم الرجوع و ايمن الله لقد فرط من منع عن العمل بالآيات الواضحة والبينات الباهرة كما افرط من تمسك بكتاب الله وحده واستغنى عن اهل بيت نبيه(ص) الذى أمر بالتمسك به و بالعترة الهادية (ع) فاتضح ان الطريقه الحسنى هي الاستفادة من الآيات البينة والاختصاص لاشاراته باهل كشف حقائقه كما هي سيرة المسلمين من عهد النبي (ص) الى عصرنا هذا .

الثامن في الاجماع وفيه بحثان : الاول في المحصل منه والمعنى منه الذى يحصله شخص المفتي بتفحص احوال فرد فرد من الفقهاء المفتين

بخلاف المنقول فانه الذى حصله الناقـــــــــــل لا الفقيه نفسه زايـــــــــــدة و لا يخفى ان الاطـلاع على اقـوال علمـاء بلد واحد فى زمن من الازمان مع اختلاف دأبهـم من مخالطة الناس و عدمها متعسر فضلا عن علماء مملكة واحدة بل لا يمكن هذا بالنسبة الى علماء ممالك فكيف يمكن العلم باقوال جميع العلماء والمجتهدين من الاولين والآخرين مع ان المحققين منهم . ربما يكونون غيرمأخوذ منهم الآراء والفتاوى فتحصيل الاجماع بأىمعنى من معانيه المذكوره غير حاصل .

البحث الثانى فى المنقول و طرق حجيته

الاول دخول المعصوم عليه السلام والمراد به اتفاق جماعة على قول بحيث يكون قول المعصوم (ع) داخلا فيه لانه رئيسهم فسبب حجيته هو دخول المعصوم (ع) ولو خـالف شخص معلوم ليس بمعصوم لعدم كون مخالفته مضرة بدخوله و لكن لا يبعد القول بعدم النتيجة لنقل هذا الوجه لانه لم يتفق وجود من يدعى العلم بدخول الامام عليه السلام فى الاجماع .

الثانى انهم رضى الله عنهم اذا اتفقوا على قول ولم يكن فى الكتاب اوالسنة مايدل على خلافه لـزم القول بكونه حقا والا لـوجب على المعصوم ردّه ولو باعلام ثقة من الثقات حتى يلقى الخـلاف بين العلماء لئلا يكونوا على الخطاء لطفا و محبة منه (ع) و لكن اجيب باجوبـة

الاول يمكن ان يكون المصلحة في اخفاء الواقع كما انه ليس بعزيز الثاني ان اللطف حصل بتبليغ المرسلين (ع) ولا يقتضى اكثر منه الثالث النقض بغيبة الامام المعصوم سلام الله عليه و قد فاتت منه المصالح الكثيرة وحله بان يقال فوت المنافع والفيوض من حيث انه من طرف العباد لا ينافى اللطف ، ثم انه قد يعبر عن هذا القسم الذى حكى عن الشيخ (ره) بالاجماع اللطفى كما عن الاول المحكى عن المحقق والعلامة و صاحب المعالم بالدخولى تارة و بالقدمائى اخرى

الثالث انهم رضوان الله عليهم اذا اتفقوا على قول و لم يكن فى الاصول والقواعد ما يدل عليه ولم يكونوا من اهل الآراء والحدسيات فان ذلك يكشف عن قول الامام (ع) او دليل معتبر وقد وصل اليهم ولم يصل الينا الذى ان وصل فكان حجة عليه فهذا القول او الدليل المعتبر كان معياراً للحجية و أن علمنا به من طريق آخر سواه فهو بهذا المعنى ايضاً ليس بحجة و يعبر عن هذا القسم الثالث المنقول عن محققى المتأخرين و معظمهم بالكشفى . ثم لا يخفى عليك ان هذه العناوين مجرد اصطلاح والا فيمكن التعبير عن كلها بالكشفى لان المدار فى جميع الوجوه على كونها كاشفة قطعية عن قول المعصوم غاية الامر يكون دلالته فى الاول عليه بالتضمن والثانى بالالتزام العقلى والثالث بالالتزام العرفى كما يمكن ان يعبر عنه بقاعدة التقرير فيسمى تقريرياً

والحدس فيسمى حدسيا و ان يتفق لاوحدى من الناس تشرفه فى هذا الزمان الى الامام عليه السلام و اخذه الاحكام و عدم ارادته النقل للناس فيعبر بالاجماع و يسمى تشرفيا فيضاف هذه الطرق الثلاثة المتأخره الى المتقدمة فتصير سته .

التاسع فى حجية الخبر الواحد فى الجمله : لا شك و لا شبهة فى ان الاعتماد على خبر الثقة فى اى امر من الامور مما جرت عليه السيرة من اول الدنيا الى يومنا هذا و به قام نظامها و معاشها ولا فرق فى ذلك بين الانبياء والملوك والرعايا ولا يمكن القول بتقييده بما يوجب العلم لانه قليل لا يكفى فيما يهمنا من المعاش والمعاد فالشارع المقدس (ص) و اوصيائه عليهم السلام لم يتخذ وامسلكا غير هذا فى تبلغ الاحكام الالهيه من ارسالها بمباشرة انفسهم المقدسة لان ذلك غير ممكن عادة ولم تجر السيرة فى نوع امورهم الا ماشذو ندر فى بعض الاوقات ليكون مائزاً بينهم و بين غيرهم الاالورود فى الامور على طبق العادة سيما فى تبليغ الاحكام فلم يكونوا يبلغونها على جميع المؤمنين بالاعجاز و خرق العادة كما لم يكن ممكناً عادة ان يرسل جميع الاحكام الكليه والجزئية على كل الاشخاص بنحو التواتر فح سيرة الرسول (ص) والقائم مقامه جرت على تبليغ الاحكام الالهيه بواسطة الثقات الى اصحابهم المتفرقه فى البلاد والبوادى فهذه السيرة لم تتغير ببعد زماننا عنه ومرور الدهور

علينا فنعمل بها بالاعتقاد على خبر الثقة والاتكال عليه فی محاوراتنا مالم يرد عنه ردعها فان قلت يكفى فى الردع الآيات القرآنيه الحاكية للنهى عن الظن . قلت كما اشرنا فى الاصل الاول من اصول الظن من ان العمل بقول الثقه و اضرابه ليس عملا بالظن بما هو بل نعمل بما هو حجة و سبب للاحكام فهومقطوع بحجيته و اعتباره فيرجع العمل الى العمل بهذا القطع فهنا ايضاً نعمل بالسيرة من حيث كونها كاشفة علمية برضا الشارع لا يعتريها الظن .

العاشر فى شرائط حجية الخبر الواحد : يمكن استفادة اكتفائنا بوثاقة الراوى والاطمينان بصدقه و ان لم يكن عادلا بالمعنى الاخص ولم يوجب خبره العلم من عملهم برواية السكونى الواردة فى طلب الماء غلوة سهم او غلوة سهمين الراجعة الى التيمم و رواية عمار الساباطى فى حرمة مسح الجنب اسم الله تعالى ومن نقل الشيخ (قده) عمل الطائفة بخبر سماعة و عبدالله بن بكير و اسماعيل بن عيسى و اضرابهم و من عدهم جماعة فيهم فطحى و واقفى ممن اجمعوا على تصحيح مايصح عنهم وغير ذلك من الاخبار المختلفة من حيث اللفظ والمعنى المشتركة فى قبول قول ثقة و كفاية الوثوق بصدقه .

الحاديعشر فى كفاية الوثوق بصحة الخبر : يظهر من اعتذار علمائنا عن ضعف سند الرواية بعمل الاصحاب سيما القدماء بهذا و

كذا العكس و ان كان فى اعلى درجة الصحة بل كل ما كان اصح زيد فى وهنه انهم لا يعتبرون الاالوثوق بصدور الرواية كما هوالحق و وان لم تكن نقية السند بكون اسنادها كلهامعدلة بعدلين بل قديشكل بان التعديل ان كان من باب الشهادة التى يعتبر فيها التعدد و سائر شروطها فيلزم ان لا يقبل لعدم كونه عن حس ٭ و ان كان من باب الرجوع الى اهل الخبرة فلا يعتبر فيه التعدد و شروط الشهادةوالبينه

الثانى عشر : فىعدم حجية الخبرالواحد فىماليس لهاثرشرعى عملى : قد مر سابقاً ان الخبر الواحد الثقة غير المحفوف بالقرائن المفيدة للعلم يكون محل الكلام فاصول العقايد و ما يطلب فيه اليقين لا تثبت به فح اذاورد فيما ليس له اثر شرعى عملى ٭ مثل انه فى السماء او تحت الارض كذا و كذا من العجائب فان حصل لهاليقين التزم بهو اعتقده و الا فلا و هذا اليقين ليس مما يتعبد به فان الله لا يكلف به الا ان يوجد اسبابه والخبر الواحد ولو كان فى اعلى درجة الصحة لا يفيد اليقين لانه و ان كان مأمون الكذب تعمداً لا اقل من ان يحتمل الاشتباه فى ضبط كلام المعصوم (ع) او تعديل العدلين .

الثالث عشر فى معنى الاخبار المخالفة للقرآن : قد مر فى المطلب الحادى عشر من الاصل الثلاثين من الجزء الاول ان المراد بالمخالفة ان يعدهما العرف واللغة متخالفين و ان امكنت توجيهات

بعيدة غير مقبولة امكاناً عقلياً لا كونهما عاماً وخاصاً و مطلقاً ومقيداً مما يجمع بينهما بالتخصيص والتقييد جمعاً عرفيا كيف لا يكون كذلك و امرنا به في خبر ابى حيون عن الرضا (ع) و داود بن فرقدعن ابى عبدالله الآتيين فى التعادل والتراجيح .

الرابع عشر فى جريان البرائة : التى يكون موضوعها الشك فى التكليف و لم تلاحظ حالته السابقة فى المشكوك وجوبه او حرمته ما لم تقم الحجة عليه فجاز ترك الاول و فعل الثانى على قول الاصولى و يدل عليه من الكتاب «لا يكلف الله نفساً الا ما اتيها» و انما الاخبارى القائل بوجوب الاحتياط يزعم ان البيان عليه موجود فلذا ان قلنا له هل يعذب الله بلا برهان يقول معاذالله ان يرتكب القبيح فيظلم احداً او يعذبه بدونه فيرجع نزاعه على منع الصغرى بعد قبوله الكبرى قبح العقاب بلا بيان فالمهم ذكر ادلته من الكتاب والسنة والعقل اما الكتاب فمنه الآيات الناهيه من القول بغير العلم والناهيه من الالقاء الى التهلكة والآمرة بالتقوى و فيه ان القول بعدم العقاب بلا بيان و حجة للادلة القطعية على عدله و لطفه ليس حكما بغير علم و كذا القول بالاباحة ظاهراً فى الحرام والواجب الواقعيين مادام لم تصل الينا عليهما حجة ليس حكماً بالاباحة الواقعية حتى يكون تخرصاً بالغيب و بهذا يظهر الجواب عن الناهية من الالقاء الى التهلكه ليس ترك مالم يعلم وجوبه

او ارتكاب ما لم يعلم حرمته القاء النفس الى التهلكه كما ليس منافيا للتقوى المأمور بها التى هى مفادة الثالثه .

اما الاخبار فمنها الواردة في وجوب التوقف فيما لا يعلم و جوابه مامر آنفاً فى الآيات الناهية عن القول بغير العلم مضافاً الى امكان المراجعة فى زمن هذه الروايات الى المعصوم (ع) فليست مرتبطة بما نحن فيه ومنها الادلة على من ترك الشبهات لم يقع فى المحرمات فيجب الاجتناب لئلا يقع فيها و فيه انها وردت ارشاديه لرجحان الاحتياط مطلقاً سواء كان واجباً ام مستحباً بحسب اختلاف موارده و يؤيده شمولها لمطلق الشبهات حتى التى لا يجب الاجتناب عنها عند الاخبارى او حملت على الاستحباب بقرينة ما دلت على الترخيص من ان الناس فى سعة ما لا يعلم ، او ، ما حجب الله علمه من العباد ، فهو موضوع عنهم او رفع عنهم تسعة فمنها مالا يعلمون او ، كل شيئى مطلق حتى يرد فيه النهى او خصصت بقرينة كونها شاملة لما يجب الاجتناب عنه كالمعلومة اجمالا بالاخبار الدالة على عدم الوجوب التى ذكرناها ولا اقل من المعارضه بين الطرفين فلا ينهض الحجة علينا على المختار فى المتعارضين فى ما لم يكن ترجيح فى البين فلا يحسن العقاب ، اما العقل : فاستدل على قاعدة دفع الضرر المحتمل و فيه مثل مامر فى تشبث الاصولى بقاعدة قبح العقاب بلا بيان فى قبال الاخبارى من ان*

النزاع فی الصغرای لاالکبری فالاصولی منکر لها لانه لا احتمال للضرر مع العلم بعدل المولی و لطفه فظهر ان الاولی للطرفین ترك التشبث بالقاعدتین و رجوعهما الی الادلة الاخری والاقتصار علیها.

الخامس عشر قد عرفت مما ذکرنا فی الاصل السابق انموضوع البرائة الشك فیرتفع اذا قام الدلیل المعتبر ولوکان استصحاباً معدوداً من الاصول فلذا یحکم فی اللحوم والدسوم والجلود والشحوم المترددة بین المذکاة و غیرها بالحرمة والنجاسة لاستصحاب عدم التذکیةالحاکم علی الاباحة والطهارةالرافع لموضوعهماالذی هوالشك فیهما

السادس عشر : قد ذکرنا فی الاصل السادس من هذا الجلد ان معنی الامتثال مما لم ینص فیه من الشرع فیرجع الی العرف فلا اشکال فی حسن الاحتیاط من الشبهات سیما الحکمیه و یتاکد فی التحریمیه منها خروجاً من شبهة الخلاف و عملا بالآیات القرآنیه والاخبار المحموله علی الاستحباب مادام لم یصل الی حدالوسواس والذی یعلم بضرورة الدین والمذهب کون خلافه غرض الشارع الآتی بالشریعة السهله السمحة فلا یصغی الی قولمن انشأ الشبهة للاحتیاط فی العبادات من جهة عدم امکان قصد الامر فیها مع الشبهة لانه خلاف الفرض مع انه لابد لنا من قصد القربة المتقوم به العبادة لما عرفت من عدم وجوبه بهذا الوجه ولا فرق فی حسن الاحتیاط بین موارده حتی ما قام الحجة

على خلافه من الاباحة والحلية لان الكلام فى حسنه لا الوجوب سيما اذا كان كالدماء والفروج .

السابع عشر فى المشتبه بين الوجوب والحرمة : قد يقال بالبرائة العقليه والشرعيه لانه لم يكن للمولى الحكيم العادل العذاب على كل واحد بخصوصه بلا حجة وللادلة المعذريه للجاهل ولكن لناوقفة فيلتزم بما هو الحكم الواقعى فى التوصلى الذى لا يقبل المخالفة القطعيه لانه لابد لنا فيه من الخروج بالفعل او الترك بخلاف ما اذا كان أحدهما المعين او كلاهما عبادة فلا يجوز المخالفة القطعيه بتركهما والرجوع الى اصالة الاباحة بل يأتى باحدهما بنحو التخيير بان يترك او يفعل تقربا الى الله لعدم الترجيح بينهما و ما قيل فى المقام لترجيح الحرمة من كون دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة فلا يغنى مع انه يمكن القول يكون فوت المصلحة التى فى الواجب (او الذى فى تركه) ربما يكون فيه مفسدة اهم مما فى الحرمة .

الثانى عشر فى العلم بالتكليف والشك فى المكلف به: وهو اما يكون فى الشبهة الوجوبية او التحريميه والوجوبيه منهما اما تكون فى المتباينين او الاقل والاكثر الارتباطين فيقع الكلام فى موارد : الاول فيما اذا شك فى المكلف به فى الشبهة الوجوبيه و دار الامر بين المتباينين سواء كانت حكميه مثل تردد وجوب الصلوة فى يوم الجمعة

بين تعلقه بصلوة الظهر اوالجمعة او موضوعية كنذر اكرام واحدمن العلماء معينا و نسيانه فنقول يقع البحث تارة فى جواز تركهما الذى هو المخالفة القطعية و اخرى فى وجوب الموافقه القطعية اماالاول فلا شك ولا ريب فى عدّة العقلاء والعرف عصياناً فالاقوى حرمته .

و اماالثانى فهى الاقوى ايضاً لعدم استقلال العقل بالبرائة كما يشهد به جواز التكليف بالمجمل و جواز عقاب الجاهل المقصر و عدم جواز اهمال المعلوم اجمالا رأساً و اماالنقل فليس فيه ما يدل على العذر بل بعض الاخبار يدل على الاحتياط مثل صحيحة عبدالرحمن فى جزاء الصيد اذا أصبتم مثل هذا ولم تدروا فعليكم بالاحتياط حتى تسئلوا مع ان جريان البرائة النقليه يستلزم جواز المخالفة القطعيه المفروض حرمتها

المورد الثانى : فيما اذا شك فى المكلف به من الشبهة الوجـوبيه مع دورانه بين الاقل والاكثر فالظاهر وجوب الاحتياط لليقين بشغل الذمة فيجب بفراغها و اتيان الاكثر فان قلت : انحل العلم الى تفصيلى بوجوب الاقل و شك بدوى فى الاكثر لانه يعلم وجوب الاقل على اى حـال مستقلا او فى ضمن الاكثر بخلاف الاكثر فيجرى البرائه فيه قلت :على فرض وجوب الاكثر لا ينفع تعلق الغيرى الضمنى بالاقل فلا ينحل و بهذا يظهر اشكال شمول البرائة العقليه له ايضاً لانها لا تنفى المعلوم بالاجمال بل يقتضى الامتثال المبرء للذمه هذا كله فى الشك فى الجزئية اماالشك

فى مانعيه شيئى او شرطية للمأمور به فهو اما فى الحكميه مثل الصدف المشكوك حكمه من حيث كونه مانعاً للصلوة اوالاقامة المشكوك شرطيتها لها فالظاهر البرائه لعدم دخالتهما فى صدق الطبيعة المأمور بها او الموضوعية مثل الشك فى وجود الشيئى علم اعتباره فى المأمور به مثل انا نعلم شرطية كون اللباس مما يؤكل لحمه و شككنا فى حصول هذا الشرط لزم اليقين بالفراغ او شككنا بعد العلم بمانعية غير المأكول فى ان لباسنا حين الصلوة منه او من المأكول يمكن التمسك بالبرائة كما فى المشتبة بالخبر

المورد الثالث : فى العلم بالتكليف والشك فى المكلف به فى الشبهة التحريميه الحكميه او الموضوعيه فاعلم : ان المختار فى هذه الشبهة وجوب اجتناب من يعلم بكون احد الانائين خمراً اوحرمة شربها او شرب النبيذ عنهما لان البيان قدتم من المولى فله العقاب على الخلاف لكن كماله ان ينهى من اتباع العلم التفصيلى فى بعض الموارد . له الاجازة فى ارتكاب بعض الاطراف اذا كان غير محل الابتلاء اوكانت غير محصورة و لما لم تكن منصوصة فضابطنها العرف مثل ان تكون كثرة الاطراف بحيث يعدّ اجتنابها مستهجنا اوعسراً اوحرجا اوكان مضطراً اليه فمجرد هذا العلم لايوجب فعليه التكليف لاحتمال ان يكون الطرف الحرام اوالنجس الواقعى خارجاً عن محل الابتلاء اومضطراً اليه الذى لم يتوجه عليه التكليف الفعلى فيرجع الى شك بدوى بالنسبة الى الطرف الآخر فى هذه الموارد و لكن لا تضر هذه الاجازة منجز

نية العلم الاجمالى بل هو عندنا كالتفصيلى فى العلية خلافاً للقول بانه كالجهل والقائل بالاقتضاء مطلقاً والقول به بالنسبة الى موافقة قطعيه والعلية الى مخالفتها والقول بعدمها بالنسبة الى الموافقة القطعية والعلية الى مخالفتها فح لابد لنا من حمل الأخبار الواردة الظاهرة فى جواز ارتكاب كلا المشتبهين مثل كل شيئى لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه، او كل شيئى فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحلال منه بعينه، على خبر مسعدة بن صدقه «كل شيئى لك حلال حتى تعرف انه حرام بعينه» فتدعه و ذلك مثل الثوب عليك و لعله سرقة والعبد يكون عندك و لعله حر قد باع نفسه او خدع فبيع او امرأة تحتك وهى اختك والاشياء كلها عليهذا حتى يستبين لك غير هذا او تقوم به البينة . لان المخالفة القطعية التى تلزم من ارتكابهما عند العقل والشرع ممنوعة فنحمل امثال الخبرين على المعاملات التى يحتمل الحرام والنجس بل قد يعلما فى اغلب مواردها المستلزم اجتنابها عسراً و حرجاً و غير ذلك مما لا يكون التكليف فعليا كما يكون ظاهر خبر مسعدة .

التاسع عشر فيما اذا دار الامر بين التعيين والتخيير : لا شك فى ان مقتضى العلم بالتكليف وجوب حصوله بالامتثال الذى يتحقق بالاتيان بمحتمل التعيين دون آخر لعدم حكومته القفل بالبرائة عن التعيين المحتمل وعدم قبول كونه كلفة زائدة و عدم دلالة الاخبار على نفى

الواحد المعين لكونه معارضاً بنفي الاكتفاء بالواحد المخير .

العشرون : فی شروط الاصول العمليه من الاحتياط والبرائة والتخيير المذكوره : لاشك ولا شبهة فی انه يستفاد من العقل و الاخبار المتعدده الواردة فی الشبهات حسن الاحتياط و لكنه مادام لم يصل الى حد الوسواس والذی يختل به النظام والمعاد والعسر والحرج و غير ذلك مما ينافی الشريعه السهلة السمحة التی بعث الله خاتم النبيين (ص) عليها خصوصاً فی الموضوعة منها . اما اصالة البرائة فی الموضوعيه فغير مشروطة بالفحص و يدل عليه ما استدل به عليه فی الشبهات بخلاف الحكميه فالتمسك بها لا يجوز قبله لعدم جريان عقليتها ما لم يحرز عدم البيان و شرعيتها ايضاً للاخبار فی ترغيب العلم على كل مسلم المزيل للشبهة لا يقال ان هذه الاخبار دالة على وجوبه الغيری لامتثال التكليف فح لا يكون واجباً قبل او ان التكليف وهو واضح ولا بعده ايضاً لعدم التمكن منه للغفله او ضيق الوقت فلا يجب الامتثال لانا نقول ما فرضنا العلم المستفاد وجوبه من الاخبار المذكورة معلولا لامتثال التكاليف فينتفی بانتفائه قبل وقته لان ظاهر بعض الاخبار انه واجب نفسی غاية الامر كون التكاليف الواقعيه حكما له التی لا ينتفی بانتفائها وجوب التعلم مضافاً الى امكان القول بان مقدمية العلم للتكاليف كمقدمات الحج فی عام الاستطاعة يجب تحصيلها قبل او انه لئلا يفوت عنه ذوها

اذا لم يحصلها قبله والسر فيه ان الواجب و ان كان استقباليا لكن الايجاب و توجه الخطاب حالى فيجب مقدماته التى اذا لم يحصلها قبل حلول الواجب بفوت ذو المقدمة و يستحق العقاب بتركه لعدم اتيانه بمقدماته هذا بالنسبة الى عقاب تارك الفحص والتعلم العامل بالبرائة المرتبط بالاحكام التكليفية و اما الآثار التى ترجع الى الاحكام الوضعيه فالعبرة فى المعاملات مطابقه الواقع و مخالفته سواء وقعت عن علم او طريق معتبر من اجتهاد او تقليد او جهل لان العلم و ما قام مقامه اوالجهل لا دخل له فى ترتبها عليها فمن عقد على امرئة عقداً مطابقاً للواقع يترتب عليه الآثار المترتبه من غير تفاوت بين الصور المذكورة كما هو حال الامور الخارجيه من موت شخص الذى لا يتفاوت بالنسبة الى العالم والظان به والجاهل فى ترتب آثاره من حينه فكذا مانحن فيه اما العبادات فالمدار فى صحتها و فسادها على تمشى القربه و عدمه فمثل الجاهل العامل بالبرائة قبل الفحص اذا صلى بدون السورة ان كان غير مطمئن بصحته و بانيا على الاكتفاء به فعمله باطل لعدم تحقق قصد التقرب منه و ان انكشف مطابقته للواقع و اما ان كان غير ملتفت الى صحته و فساده او اعتمد فيه على قول من يتعارف الاعتماد عليه مثل الابوين فالاقوى صحته مع المطابقة للواقع لا مكان تأتى القربه والمعيار فى تشخيص المطابقة و عدمها كونه مطابقاً للعلم

اوالطريق الذى يرجع اليه بعدالعمل من اجتهاد او تقليد و عدمهافان علم بعدم وجوب السورة اوافتى المجتهد بهلايجب اعادة الصلوة الخالية عنها فخلاصة الكلام انالجاهل العامل بما يقتضى البرائة قبل الفحص والعلم غير معذور من حيث الحكم التكليفى والوضعى و استثنى منه مقامان الاول الاتمام فى موضع القصر والثانى الجهر فى موضع الاخفاة اوالعكس و ظاهر كلامهم كما هو مقتضى الادلة معذوريته من جهة الحكم الوضعى وانكان مستحقاً للعقوبة لتركه المأمور بهالواقعى فيقع الاشكال فى انه اذا كان مأموراً بالواقع فكيف يصير المأتى به الغير المأمور به صحيحاً مسقطاً و ان كان مأموراً به فكيف يجتمع مع الامر بالواقعى و يمكن الدفع بمنع كون المأتى به مأموراً به و لكن اخذ على نحو يفوت باتيانه مصلحة الواقع هذا كله فى الجاهل اما الناسى فيمكن التمسك لصحة عمله بحديث الرفع مطلقاً و فى الصلوة فيما عدا الاركان بصحيحة زرارة عن ابيجعفر (ع) لا تعاد الصلوة الا من خمسة الطهور والوقت والقبله والركوع والسجود ثم لا يخفى ان المرفوع الآثار التى يتعقل رفعها بحديثه لاالتى يكون موضوعها النسيانالمثبت لها و اخواته فلنختم الكلام بالشرطين المذكورين لاصلالبرائة عدم استلزامه لحكم آخر و للضرر على الغير و اورد على الاول بانه لامعنى له لاستحالة انفاكه عنه ان كان موضوعه نفس البرائة عن التكليف و عدم

تربته عليه ان كان نفي الواقع و على الثاني بان موضوع البرائة الشك فكل مورد فيه الضرر يشمله قاعدته الحاكمة عليه الرافعة لها ينفي موضوعها وليس امراً خارجاً عنها مأخوذاً بنحو الشرطيه ولو تنزلنا و قلنا ان غرضهم من الاشتراط هذا المعنى فليس من خصائص هذه القاعدة والبرائة فليرجع الى اشتراط عدم وجود دليل حاكم على الاصول و حيث انجز الكلام الى قاعدة الضرر والضرار فلا بأس بالاشارة الى ما يقتضيه المقام من مدركها و معناها والنسبة فنقول اما الاول ففي نصوص مستفيضة ما رواه زرارة عن ابي جعفر عليه السلام ان سمرة بن جندب كان له عذق في حائط رجل من انصار و كان منزل الانصاري بباب البوستان و كان سمرة يمشي الى النخله و لم يستأذن فكلمه الانصاري ان يستأذن اذا جاء فابى سمرة فجاء الانصاري الى النبي (ص) فشكى اليه فأخبره بالخبر فارسل رسول الله (ص) اليه و اخبره بقول الانصاري و ماشكاه فقال (ص) اذا اردت الدخول فاستأذن فابى فساومه حتى بلغ من الثمن ماشاء الله فابى ان يبيع فقال لك بها عذق في الجنة فابى ان يقبل فقال رسول الله (ص) للانصاري اذهب فاقلعها و ارم به وجهه الى غير ذلك مما قد ادعى فخر الدين (ره) في الرهن من الايضاح على ماحكي عنه تواترها الذي هو ثلاثة اقسام الاول اللفظي و هو عبارة عن اخبار جماعة يفيده قولهم العلم بلفظ

واحد كما قيل فى قوله (انما الاعمال بالنيات) او بالفاظ مترادفه الثانى المعنوى و هو اخبار جماعة يفيد قولهم العلم بالفاظ مختلفة من حيث اللفظ والمفهوم مشتركة فى مضمون واحد مطابقى اوالتزامى الاول كما اذا كان المفاهيم متساوقه والثانى كما اذا كانت مشتركة فى الدلالة على لازم واحد كما فى الاخبار الواردة فى غزوات الامير (ع) الدالة على الشجاعة الثالث الاجمالى و هو عبارة عن اخبار جماعة يحصل العلم بصدور واحد هذه الاخبار مع كون مضامينها مختلفة من حيث الضيق والسعة ولايخفى ان اللفظى الذى المعيار فيه اتفاق اللفظ والمعنى اواختلاف اللفظ مع ترادف المعنى منتف فيكون المناسبة احد الاخيرين و لا يخفى كون الثانى منهما انسب فهذا التواتر الاجمالى مع استناد المشهور الجابر لضعفه اليها و استفاضتها المشار اليها الموجبة للوثوق بصدور بعضها و كونها موثقة توجب هذه الجهات الاربع و هن الاشكال فى سندها للاطمينان بل القطع بصدور نفى الضرر عن النبى (ص) اما الثانى فالضرر معناه متضح عند العرف والنبى (ص) لم يتخلف عنه و اما الضرار فهل هو بمعنى الضرر جيئى به تأكيداً غاية الامر فيه نوع من معنى الاصرار على الضرر المستلزم لتكرار المبدء كالمسافر والمطالب والمحامى او بمعنى المضارة بين الاثنين اوالجزاء على الضرر و يرد على الثانى أنه موقوف على كونه من باب

المفاعلة وهوغير ثابت لاحتمال كونه من المجرد ككتاب وعلى الثالث ان الضرار سواء كان من المفاعله او المجرد لم يوضع لمفهوم الجزاء ولم يقم قرينة على استعماله فيه في المقام و عليهما ان اطلاق النبي(ص) المضار على سمرة في بعض الروايات مع انه ليس في مقابلته من يضره قرينة على الخلاف فالظاهر هو الاول و هل المراد من نفى الضرر والضرار النهى عنه بمعنى حرمة الضرر والضرار فيكون الاخبار في مقام الانشاء نظير (المؤمنون عند شروطهم) او نفى الضرر الخالى عن الجبران او نفيه كناية عن نفى آثاره مثل «لارجل في الدار) لايبعد الاول كما يشهد به من كان له دقة النظر اما الثالث فاما يلاحظ نسبتها مع الادلة التى هى ناظرة الى الاحكام الثابتة للموضوعات المعنونة بعناوينها الاوليه و اما مع التى هى ناظرة الى الاحكام الثابته للعناوين الثانويه او تعارض الضررين بالنسبة الى الغير او تعارض ضرر نفسه مع ضرر غيره فيقع البحث في مقامات الاول و هو تعارض الضرر مع العناوين الاوليه مثل ادلة الوضوء والغسل المتكفلة لحكمهما بعناوينهما الاوليه من حيث هى و ادلة الضرر والعسر والحرج المتكفلة لحكمهما المعنونين بهذه العناوين فح لا اشكال، في العمل بها و رفع اليد عن الاولى و انما هو في وجهه هل هو التوفيق العرفى او الحكومة او ترجيحها عليها لمرجح خارجى من عمل الاصحاب او لكونها اقوى

للورود فى مقام الامتنان او لكونها باقية بلا مورد لو قدمنا الاولى اذهى
مقابلة لجميع ادلة الاحكام او بفصل بين كون معنى القاعدة النفى
المستلزم للتفسير والشرح فالحكومة وبين غيره فلا و يرد على ماسوى
الثانى منها ان العرف يفهم الحكومة مع ما فى الثالث من منع مرجحية
الخارجى فى مقام الدلالة والخامس من منع عدم بقاء المورد اذ هى
شاملة للموارد لم يكن دليل و على السادس من منع لزوم كون
الحكومة التفسير الفعلى بل يكفى الثانى فاقويها الثانى المقام الثانى
و هو تعارضه مع عنوان ثانوى مثل ان يكون طريقه الى ملكه منحصراً
بالعبور عن ملك الغير ضررا عليه و اجتنابه و اختيار طريق آخر عسراً
و حرجاً عليه فالظاهر ان المقام من المزاحمين للقطع بوجود المقتضى
و هو الضرر والحرج فيقدم اهمهما مقتضياً و ان لم يحرز فنعمل قواعد
التعارض من العمل باقويهما دلالة و الا يتساقطاً فيرجع الى ادلة اخرى
من السلطنة و امثالها والثالث و هو تعارض الضرر بالنسبة الى غير
المضر مثل ان يدور الامر بين اضرار زيد باحد الضررين فيكونان من
تزاحم المحرمين الذين اضطر الى احدهما والرابع وهو تعارض ضرر
نفسه مع ضرر غيره مثل ان يكون تصرفه فى ملكه ضرراً على غيره و
عدمه ضرراً على نفسه فلا يدل ادلة الضرر على ترجيح واحد منها فيرجع
الى القواعد الاخرى ثم لا يخفى ان الاحكام التى موضوعاتها نفى الضرر

والجرج والعسر والنسيان لا تنفى بها لاستحالة انفكاك الحكم عن موضوعه .

الحادى والعشرون الاستصحاب الذى جعل احداً من الاصول العمليه و هو البناء على بقاء حكم او موضوعه المشكوك فيه فى الآن اللاحق بعد اليقين بوجوده السابق ، فقد اختلفوا فى حجية على اقوال ربما زادت على الاحصاء التى صرف الوقت فى نقل مداركها والنقض والابرام مما لا ينبغى فاقويها حجيتهُ مطلقاً و عمدة ما يتعمد عليه فى الباب صحيحة زرارة قال قلت له - الرجل ينام و هو على وضوء ايوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء قال (ع) يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن و اذا نامت العين والاذن فقد وجب الوضوء قلت فان حرك فى جنبه شيئى و هو لا يعلم حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيئى من ذلك امر بين و الا فانه على بيقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك ابداً و لكنه ينقضه بيقين آخر ولا يضرها الاضمار لان زرارة لا يروى عن غير الامام سيما بهذا الاهتمام وقد نقل عن بحر العلوم (قده) ان المسئول فيها باقر العلوم (ع) مضافاً الى ما قيل من كونها مسندة فى بعض الكتب المعتبرة فلنرجع الى وجه الدلالة فنقول يحتمل الاستدلال لال بوجوه الاول الفقرة الاولى منها من حيث انه سئل بعد فرض كونه متوضاً عن كون الخفقة والخفقتين ناقضتين للوضوء

فاجاب (ع) بما مفهومه انه من جهة عدم كونه معها او معهما متيقناً بالنوم فلا يرفع اليد عن اليقين بالوضوء بالشك و هذا معنى الاستصحاب الثاني من جهة الفقرة الاخيرة ولاينقض اليقين ابداً بالشك بجعله جزاء و قد ذكر فانه من وضوئه على يقين قبله توطئة له الثالث من جهة الجزاء المحذوف من قوله و الا اى و ان لا يستيقن انه قد نام لايجب الوضوء معللا بصغرى فانه على يقين من وضوئه و كبرى ولا ينقض اليقين بالشك الرابع من جهة قوله فانه على يقين من وضوئه لفرض كونه جراء صغرى منضمة الى كبرى لا ينقض اليقين بالشك فاعلم ان تمامية الاستدلال بالمضمرة لا تتوقف على الوجهين الاخرين و ان ذكروا لان الفرض منها بيان مفهوم قاعدة الاستصحاب و هذا يحصل فى جميع الوجوه المذكورة لا يقال هذه الرواية غير ناهضة باثبات المقصود اصلا سيما على الوجوه الثلاثة الاخيرة لان لفظ اليقين من قوله « لا ينقض اليقين ابداً بالشك » ظاهر فى العهديه بسبق ذكره فى قوله على يقين من وضوئه فيختص الحكم به ولا تتعدى الى غيره لانا نقول ما ذكرت مدفوع لان الظاهر من سياقها كما اشرنا اليه اعطاء القاعدة و تأصيل الضابطة كما يدل عليه لفظ ابداً و يعاضده اولوية التأسيس على التأكيد اذ على فرض تخصيص الحكم بمورد السئوال كما ذكرت يكون مفاد هذا الكلام انه لا ينقض يقين الطهارة باحتمال

الحدث و هذا مفاد الكلام السابق بعينه و تغنينا هذه الروايةعماسواها
من سائر الروايات وبناء العقلاء وحكم العقل والاجماع التى لم نتعرض
لها و للاقوال الاخرى والمناقشة فيها نعم صاحب الكفاية اعلى الله مقامه
لما فرغ عن اثبات ما اخترناه اشار الى التفصيل الذى ذكر بين الوضعية
والتكليفيه المنقول عن الفاضل التونى فاطال الكلام فيه بتقسيم الاحكام
الوضعيه على ثلثه اقسام وجعل الاول منها مالا تناله يدالجعل التشريعى
لا تبعاً ولا استقلالا كالسببيه والشرطيه والمانعيه لما هو سبب التكليف
و شرطه و مانعهفقال لان اتصافها بهالايكون الالما عليها من الخصوصية
المستلزمة لذلك تكوينا لوجوب كون العلة باجزائها ذات ربط خاص
مع معلولها به كانت مؤثرة فيه لا فى غيره ولا غيرها فيه والا للزم ان
يكون كل شيئى مؤثراً فى كل شيئى و هذه الخصوصية لا توجد بالانشاء
التشريعى نعم توجد بالايجاد التكوين تبعاً لايجاد موضوعه فان دلوك
الشمس عند قوله « اقم الصلوة لدلوك الشمس » اما واجد لهذه الخصوصية
او فاقد فان كان واجدا لا توجد بمجرد الانشاء التشريعى فمنه يتضح
عدم انتزاع السببيه له حقيقة من ايجاب الصلوة عنده لعدم اتصافه بها
بذلك ضرورة نعم لا بأس باطلاق السبب مجازاً و لكنا نقول الاسباب
و اخواته التكوينيه ليست محل النزاع لخروجها من الاحكام الشرعية
التى هى المقسم و اما التشريعية منها فلا شك فى ان الشارع اذا جعل

الايجاب والقبول سببين لاباحة التصرف فى البيع وحلية الوطى فى النكاح والكسوف او الزلزلة لوجوب صلوتها فبمجردها جاز التصرف والوطى و وجب الصلوة من دون الاشكال و سرّه ان الاسباب الشرعيه و اخواته فى الحقيقة ليست عللا بل هى معرفات و علامات و يعجبنى ذكر التنبيهات التى ذكروها فى المقام الاول قال صاحب الكفاية اعلى الله مقامه يكفى فى صحة الاستصحاب الشك فى بقائه و ان لم يحرز ثبوته فيترتب عليه آثار البقاء فيما شك فى بقائه على تقدير الثبوت لانه لا يقين بالحكم فى مورد الامارات بناء على ما اخترناه من ان موذى الامارات ليس فى الحقيقة حكما فعليا فى قبال الواقع و انما هو فى مورد تصادفها عين الحكم الواقعى و فيما لم يتصادف معذر و فيه ما عرفت من انا لا نعمل بغير اليقين و لا نحكم الا به فاذا قامت امارة معتبرة بالادله اليقينيه على شيئى سواءً كان موضوعاً او حكماً ثم شككنا فى زواله فلم تنقض ما ثبت لنا بهذا الدليل بغير اليقين لانه اذا تيقنا ان الشارع حكم باتباع الامارة والعمل بمؤداها ولو كان انه عذر عند المخالفة والحكم الواقعى عند الاصابة لا ينبغى لنا ان نرفع اليد عن هذا المؤدى الثابت باليقين لانه مساوق لرفعها عنه بل لنا ان نستصحب ما حكم به الشارع ولا نحتاج الى ان نتكلف بما قال به الكفايه الثانى لا شك ان العبرة فى اليقين او الشك بالفعلى منهما دون التقديرى لكونه ظاهراً فيه فعليهذا

اذا كان محدثا ثم غفل و صلى فشك بعدها انه تطهر اولا صحت صلوته لقاعدة الفراغ و لا تحكم بالحدث للاستصحاب لعدم جريانه للغفلة المنافيه للشك نعم ان التفت قبل الصلوة و شك ثم غفل و صلى لم تصح لكونه محدثاً بالحدث الاستصحابى فكانه قطع بعدم تطهيره بعد هذا الشك هذا بالنسبة الى الصلوة التى صليها اما التى لم يصلها فلافرق بين الصورتين فى كونه مكلفاً بالتطهير .

الثالث يقسم الشك فى بقاء الكلى على ثلاثة اقسام الاول ان يشك فيه للشك فى بقاء الفرد الذى كان فى ضمنه فيجرى الاستصحاب فيه كالفرد الثانى ان يشك فيه لتردد الفرد الذى كان فى ضمنه بين باق او مرتفع فالحقه صاحب الكفاية اعلى الله مقامه بالقسم الاول فى كونه مسلماً خالياً عن الاشكال بالنسبة الى استصحاب الكلى بعد ما خصص العنوان يكون التردد بين ما هو باق قطعاً و بين ما هو مرتفع جزماً و ليس كذلك فى كلا الامرين اما الاول فلتردد الخاص الذى يكون الكلى فى ضمنه على مسلكه بين معلوم الارتفاع و مشكوك الحدوث المحكوم بعدمه فان قلت : يجرى أصالة بقاء الكلى ج قلت : يجرى الاصل الحاكم عليها لكونه سبباً لها و هو اصل عدم حدوث الفرد المتيقن البقاء ان قلت : احتمال بقاء الكلى و عدمه ليس مسبباً عن خصوص احتمال حدوث الطويل المتيقن حتى يكون نفيه بالاصل سبباً

لنفى الشك فى وجود الكلى بل هو مسبب عن الشك فى ان الحادث المعلوم هل هو الطويل او القصير فلابد من نفى كل من الحصة المتعينة بالاصل حتى ينفى القدر المشترك والاصلان مخالفان للعلم الاجمالى فلا يجريان . قلت : هذا لا يرفع الاشكال لان البقاء على هذا الفرض اذا كان مستنداً الى كون الحادث هو الطويل فهو مع حدوث الطويل مفهومان متحدا المصداق و اما الثانى فلانه على الجريان وعدمه لافرق بين ما ذكر و بين ما هو باق جزماً و مرتفعاً شكاً او العكس الثالث ان يكون الشك فيه لاحتمال حدوث فرد آخر مع الفرد الاول المعلوم زواله او مقارنا لزواله او تبدله بالآخر ولا يخفى انه بعد مااستشكلنا فى القسم الثانى فهذا اولى به و لذا قال صاحب الكفايه (قده) فى القسم الثانى لا اشكال فى استصحابه الرابع قد يستشكل فى استصحاب الامور الثلاثة الزمان والزمانى والمقيد بهوجهه انه على ما ذكرناه هو البناء على بقاء الحكم او موضوعه المشكوك فى اللاحق بعد اليقين بوجوده فى السابق فالبقاء وجود الموجود الاول فى الآن الثانى والزمان مما يتحقق و ينعدم جزء فجزء فكل واحد من اجزائه مردد بين منعدم قطعاً و غير المتحقق كذلك فى السابق فكيف يتحقق بـه اليقين فيه والشك فى اللاحق حتى يحكم ببقائه مع ان اللازم فى الاستصحاب كون المشكوك على فرض وجوده عين المتيقن كذلك الزمانى فيجرى

الاشكال بعينه فيه لانه من الامور الغير القارة يتحقق اجزائه التدريجيه و تنعدم بحيث يقوم الثانى مقام الاول فلا يتحقق معناه كالمتقدم و اما الثالث فلان الشيئى المقيد بالزمان الاول لا يتعقل وجوده فى الثانى لانه خلاف الفرض و لذا يرد على جدى النراقى (ره) حيث قال (قده) يجرى الاستصحاب و لكنه معارض باستصحاب العدم المتيقن سابقاً بان الامر الوجودى المقيد بالزمان اذا لوحظ قيداً ومقوما له يكون فيه شيئاً وفى خارجه شيئاً آخر فيعلم بارتفاع الشيئى الاول فلا مجال للاستصحاب الوجودى و ان لوحظ الزمان ظرفاً له فانقلب العدم السابق الى الوجود غاية الامر يكون مردداً بين كونه فى جزء خاص من الزمان اوفيه وفى غيره والفرض : ان هذا المتيقن فى زمان لابد من بقائه فى الآخر للاستصحاب فلا وجه للاستصحاب العدمى فكيف يجتمعان حتى يعارضاً و يمكن الجواب بحل الاشكال فى الاول والثانى بان العبرة فى موضوع الاستصحاب بالعرف و هو يرى مثل الليل والنهار امراً واحداً و يجعل بقائه على حسب ما يتصوره فيصدق انه كان على يقين من وجود الليل فشك فيه و كذا النهار والزمانى ايضاً مثل النطق او الكتابة او المشى امر واحد مستمر ما لم يتخلل بين اجزائه عدم فيجرى الاستصحاب وفى الثالث بما حققنا فى جواب جدى النراقى (ره) من جريانه على فرض كونه ظرفا له و عدمه على القيد والمقومية بحيث يكون التقييد والقيد داخلين

و جاعلين له امرين متباينين الخامس انه لا ريب في ان المدار في الاستصحاب اتحادالقضية المشكوكه مع المتيقنة ليتعلـق الشك ببقاء ما تيقن سابقاً ضروره انه بدون التعرض للبقاء بان يرجع الشك الى الحدوث فيحكم بحدوث ما تيقن حدوثه سواء كان بقائه معلومـاً او معدوماً او مشكوكا لا يكون استصحاباً بل يسمى قـاعدة اليقين تارة و شكا ساريا اخرى بمعنى ان الشك في اللاحق سرى الى يقين سابق لانه شك في ان يقينه كان صحيحاً مطابقاً للواقع او جهلا مركباً فملخص الكلام : ان عدالة زيد يوم الجمعه ان حكم بها فيه لليقين السابق من غير تعرض لعدالته في ما بعده فمفاد قاعدة اليقين و ان حكم بهافيما بعد يوم الجمعه من غير تعرض لها يوم الجمعه فمفاد الاستصحاب وبدون تعلق الشك بما تعلق به اليقين بان تعلق بغير ما تعلق بهاليقين كالمثال الذى يتعلق الشك فيه بالمانع واليقين بالمقتضى ليس ايضاً استصحاباً بل قاعدة المقتضى والمانع التى موردها اليقين بـالمقتضى والشك في الرافع فيكون المشكوك غير المتيقن و من ذهب الـى صحة هذه القاعدة يقول يجب البناء على تحقق المقتضى (بالفتح) اذا حصل اليقين بالمقتضى و يكفى ذلك من دون الحاجة الـى احراز عـدم المانع السادس قد يطلق الاستصحاب و يراد بهالتعليقى و هو ان يكون امراً موجوداً على تقدير وجود امر آخر فالمستصحب وجوده التعليقى مقابل

التخييرى مثل ان يكون حرمة ماءالعنب معلقه على غليانه و انهاثابتة على تقديره فشك فيما اذا صار زبيباً فهل يحكم ببقائها بالاستصحاب فيحرم ماء الزبيب عند تحققه اولا الظاهر انه كما لا اشكال فيما اذا كان المتيقن حكماً فعليا مطلقاً لا ينبغى الاشكال فيما اذا كان مشروطاً معلقاً . ان قلت ان الموضوع منتف فى المثال المذكور لان الزبيب غير العنب قلت لعله كذلك لكن المناقشة فى المثال لا تقدح لانه يفرض فيما اذا يقطع ببقاء الموضوع مثلا اذا علمنا وجوب الحج على زيد لو كان مستطيعاً ثم حصل الاستطاعة و فرضنا اننا شككنا فيه لتغير حالة من حالاته فى بقاء هذا الحكم عليه فى زمن الاستطاعة يستصحب بقائه ويحكم بوجوب الحج عليه على اى حال . المعيار فى اتحاد الموضوع والقضيتين نظر العرف فاذا كان الموضوع فى دليل الحكم بالحرمة اولا هو عنوان العنب الخاص فبعد تبدله بالزبيب انتفى الموضوع ولا تتحد القضيتيان مع انتفائه السابع قد عرفت ان العمدة فى مدارك حجية الاستصحاب اخبار الشريعه فبعد لحاظ هذا و كون مفهوم عدم نقض اليقين بالشك هو الالتزام بالآثار الثابته للمتيقن سابقاً بواسطة اليقين فى اللاحق و بعبارة اخرى وجوب المعامله مع المتيقن السابق معاملة بقائه فلا شك فى ان الالتزام بها من طرف الشرع لا يصح الا فى الآثار التى هى قابلة للجعل دون غيرها من العقليه اوالعاديه و كذا الآثار

الشرعية المترتبه عليها فاذا امرنا من الشارع باستصحاب حيوة زيد و ترتيب آثارها فى نظره فى زمان الشك يحرم تزويج زوجته و التصرف فى ماله و يجب ثبوت الارث له لو مات مورث من اقاربه و انفاق زوجته و لا يحكم به بنموه و ثبوت اللحيه و الاولاد و الزوجة له من اللوازم العقليه و العاديه و لا تترتب ايضاً عليها آثارها و لو شرعيه و هذا هو المراد من الاصول المثبته يريدون بها ان الاصل لايثبت امراً خارجياً حتى يترتب عليه نعم لو كان نفس النمو او ثبوت اللحية او الاولاد او الزوجة موردا للاستصحاب فانه يصح ان يقع مورداً له لكونها من الموضوعات الخارجيه فيترتب عليها الآثار الشرعية دون العقليه و العاديه و كذا لو كان لنفس الحكم الثابت بالاستصحاب آثار عقليه من لزوم اتباعه و استحقاق العقاب بمخالفته و اتمام الحجة به تترتب عليه لانها لوازم للحكم المستصحب الثابت بالاستصحاب على الفرض و اللازم لاينفك عن ملزومه و لذا ايضاً فى استصحاب عدم الوجوب او عدم الحرمة يترتب عليه عدم العقاب و لا يشكل بانه ليس من الشرعيه للمستصحب ثم انه يستثنى من عدم شمول مدارك الاستصحاب للآثار الشرعيه المترتبه بواسطة العقليه و العاديه صورة خفاء الواسطة و لعله من هذا الباب بنائهم على أجراء اصل عدم المانع فى صورة شك وجوده فى الطهارات الثلاث اذ مثل هذا الاصل لا يكاد يترتب عليه الصحة الا بواسطة اللازم العادى من وصول

الماء او التراب الى المحل الا انه لخفائه لم يكن ملحوظاً فيجرى الاصل و يتفرع عليه صحة الظهور الثامن قد علم من مطاوى كلماتنا ان مفادا الاستصحاب المعاملة مع اليقين السابق معاملة بقائه تعبداً . ولا شك فى ان صفة اليقين امر وجدانى لا يحصل بالاستصحاب فكانه قال اعمل فى حال شكك كما كنت تعمل فى حال يقينك ولا تعمل بالشك فالاحكام الشرعيه الاعتقاديه المطلوب فيها اليقين لا يعتبر فيها الاستصحاب لان مفهومه على ما اخترناه من كـون مدركه الاخبار الحكم بما كان حال اليقين والمفروض وجوب الاعتقاد بها على تقدير اليقين بها ولا يعقل التكليف بها حال الشك كما لا حاجة اليه فى هذه الاعتقاديات التى ليست مرتبطه بالعمل الجوارحى مع امكان الانقياد بما هو الواقع و مما ذكرناه ظهر ان مثل التوحيد والنبوة والامامة والمعاد والعدل و اصل الشريعه لو شك فيها لـم يجز التمسك بالاستصحاب لان اليقين المطلوب فيها لا يلتزم به ولا يتعبد به فما حكى من تمسك الكتابى فى المناظرة باستصحاب شرعه مما لا وجه ولابد من ان لا يرجع اليه لانه من الاصول العمليه التى لا يحصل منها اليقين ولا يقول به الامن ثبت عنده حجية الاخبار المرويه عن ائمتنا (ع) بل معناه ان نبوة عيسى (ع) من اليقينات بيننا و بينكم فلا تحتاج الى الاثبات و انما المحتاج اليه نبوة بينكم (ع) فعليكم الاثبات و يمكن الجواب بـاجوبة الاول

انا اعتقدنا بنبوة عیسی (ع) بتصديق نبينا صلى الله عليه وآله وسلم و قرآنه فتصديق عيسى (ع) يستلزم تصديق نبينا صلى الله عليه وآله وسلم و الا فليس لنا دليل يحصل منه اليقين بها و ج ان كنتم تعتقدون بها من هذا الطريق فثبت المطلوب وان كان من آخر فأتوا به ان قلت لا نسلم كون النبوة موقوفة على نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم بل يكفي صدقه في اثباتها قلت ليس لنا دليل على صدقه الا كونه (ص) نبينا الثاني ان يقال انا لا نعتقد الا بعيسى (ع) الذى اخبر بنبوة رسولنا (ص) فح تصديقنا بهذه النبوة لا يضرنا كما لا ينفعكم ان قلت ان عيسى ابن مريم (ع) المعهود او موسى بن عمران المعلوم (ع) الذى لا يشتبه حاله بين المسلمين و اهل الكتاب بغيره شخص لا نوعى لا يتفاوت امره بين ان يقول بنبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم ام لا نحن نقول ببقاء رسالة هذا الرسول فعليكم ابطاله قلت اولا يعود مآله الى الاستصحاب الذى اتضح فساده فلا يحتاج الى جوابه ثانياً لو سلمنا لم نقل ان موسى (ع) او عیسی (ع) نوعى و امر كلى له فرد ان مقر و غير مقر بل نقول ان الاعتراف بنبوة النبى (ص) و اقرارها التصديق به وبجميع ما جاء به و حيث كان مما اخبرنا وجاء به نبوة نبينا (ص) فلا ينفعكم هذا التصديق لانه يرجع الى انكاره لكونه مستلزماً لقطعنا بنسخه و انتفاضه ولعله ما افاده ابوالحسن ثامن الحج على بن موسى الرضا (ع) فى جواب جاثليق الثالث ان يقال ان الله اقام الدلائل التى اقيمت على

نبوة سائر الانبياء (ع) على نبوة نبينا (ص) فيجب على من اعتقد بنبوتهم الاعتقاد بنبوته الرابع النقض بقول اليهود لكم ان نبوة موسى (ع) مسلمة عندنا و عندكم فعليكم باثبات نبوة عيسى (ع) فما جوابكم عنهم فهو جوابنا عنكم التاسع المراد بالشك في « ولا ينقض اليقين بالشك » ماسوى اليقين لا الاحتمال المساوى للطرفين لكون الظن الغير المعتبر شكاً في الحكم بل المعنى كما عن الصحاح و القاموس و مجمع البحرين مضافاً الى ما يظهر من بعض الاخبا الواردة في هذا الباب مثل قوله (ع) في مضمرة زراره السابقه « و لكنه ينقضه بيقين آخر » نعم اذا كان حجة و معتبراً بالادلة القطعية و اقام على خلافه فقد اشرنا سابقاً الى كون العمل به عملا باليقين فينتقض به و لذا لا شبهة في عدم حجية الاستصحاب مع الامارة المعتبره في مورده وانما الاشكال في وجه العمل بها دونه هل هو للورود اوالحكومة اوالتوفيق العرفي اوالتخصيص فلنذكر اولا مفاهيم هذه العناوين المتداولة في الالسنة و تضيف عليها التخصص مستطردا ونبين الفرق بينه و بين الورود فنقول كل من الورود والتخصص خروج الشيئ بالدليل عن موضوع دليل آخر خروجاً حقيقياً غاية الاخر خروجه في التخصص بالاول والتكوين بلا عناية التعبد من الشارع كما في لا تكرم زيداً الجاهل بالنسبة الى (اكرم العلماء) فيسمى ذلك تخصصاً و خروجه في الورود بنفس التعبد من الشارع بلا خروج تكويني و اولى بحيث لولاه يشمله

فيكون الدليل الدال على التعبد وارداً على الدليل المثبت لحكم موضوعه
كما في كل اصل عقلي بالنسبة الى امارة معتبرة على بعض الاقوال
كالبرائة والاحتياط والتخيير فان موضوع الاول اللابيان الذى يحكم
العقل فيه بقبح العقاب معه فاذا قام امارة معتبرة انقلب الى البيان وبه
يرتفع موضوعها الذى هو عدمه بحيث لولاه لكان المورد من افراده و
كذا الكلام في الاحتياط فان موضوعه عدم المؤمن من العذاب والامارة
بدليل اعتبارها مؤمنة منه و عليهذا التخيير فان موضوعه الحيرة في
الدوران بين المحذورين والامارة بدليل حجيتها مرجحة لاحد الطرفين
فيرتفع الحيرة فليتضح الفرق بين الورود والحكومة فان الاول كما عرفت
رافع لموضوع الآخر و لكنه بالعناية اما الحكومة فانها لا توجب خروج
موضوع مدلول الحاكم خروجاً موضوعيا حقيقياً بل يبقى موضوعه بعد
وروده كيف لا يكون كذلك و نرى ان كثير الشك شاك وجداناً فالخروج
فيها خروج تنزيلي بعناية ثبوت الحكم المقيد بغير الذى كان للمحكوم
فيكون الدليل الحاكم مسوقاً لبيان حال الدليل المحكوم ناظراً الى
مقام اثباته و بيان كميته مدلوله تضييقاً او توسعة، مثل قوله لا شك
لكثير الشك بالنسبة الى ادلة الشكوك المثبة للاحتياط او الاعادة و
مثل قوله التراب طهور يكفيك عشر سنين . بالنسبة الى قوله لا صلوة
الا بطهور و لعلك اذا تاملت تفهم الفرق بينهما و بين التخصيص فانه

عبارة عن الحكم بسلب حكم الخاص و اخراجه عن عموم العام من حيث الحكم مع فرض بقاء اللفظ شاملا له بحسب لسانه و ظهوره الذاتی و موضوعه و مقام اثباته والحكومة هی الاخراج ایضاً حقیقة فی الحكم و لكنه بضمیمة الاخراج التنزیلی الموضوعی فی مقام اثباته فی صورت تضییقه فلنشرح بالمثال لو قال الآمر عقیب امره با كرام العلماء لاتكرم الفاسق ، فان الثانی یكون مخصصاً للاول بمعنی انه لیس مفاده الاعدم وجوب الاكرام للفاسق مع كونه عالماً . و اما لو قال عقیب امره السابق ، الفاسق لیس بعالم فانه یكون حاكماً علی الاول انه لیس یحكم بخروج الفاسق عن العالم تنزیلا بتنزیل للفسق بمنزلة الجهل او علم الفاسق منزلة عدمه وان لم یخرجه حقیقة و لكنه كما تری تصرف فی الموضوع فی مقام رفع الوجوب بخلاف التخصیص ففی الحكومة لا یبقی عموم العلماء شاملا للفاسق بحسب الادعاء والتنزیل فهو و ان كان تخصیصاً معنا بان یؤل اثره قهراً الی اخراجه عن حكم العلماء حقیقه من وجوب الاكرام و نحوه و لكنه تفسیر ظاهراً مضافاً الی ان الحكومة فی بعض الموارد تنتج عكس التخصیص ای ادخال ما لیس موضوعاً فیه و هو الذی یكون موسعاً مثل مالو قال عقیب اكرم العلماء المتقی عالم ، فانه یكون حاكماً بدون الاخراج بل هو توسعة فی الموضوع بتوسعة العالم ادعاء الی ما یشمل المتقی تنزیلا للتقوی منزلة العلم

فيؤل الى اعطائه حكم العلماء من وجوب الاكرام و نحوه حقيقة مع ان المعيار فى تقديم الحاكم على المحكوم ليس على الترجيح فيتقدم الاول على الثانى و ان كان اضعف منه فى الظاهر بن بخلاف تقديم الخاص فانه يتوقف على ترجيح ظهوره لاقوائية دلالته على مدلوله والاامكن رفع اليد عنه بتقديم العام لوكان اقوى اوالتوقف مع المساوات اذا عرفت هذا فالاقوى كمااشرنااليه كون وجه تقديم الاماره على الاصول حكومتها عليها العاشر قد يكون الشك فى احدالاستصحابين مسبباً عن الآخر فلا شك فى اجراء الاستصحاب السببى و عدم البقاء للمسببى مثل ان الشك فى بقاء نجاسة الثوب او ارتفاعها مسبب عن الشك فى بقاء طهارة الماء لانه مغسول بالماء المحكوم بطهارته شرعاً فيكون نقض اليقين بنجاسة الثوب باليقين بالطهارة شرعاً فيكون استصحاب طهارة الماء رافعاً لموضوع استصحاب نجاسة الثوب على القول بكون وجه التقديم السببى على المسببى وروداً ان قلت فلم لم يقدم فى مضمرة زرارة اصل عدم النوم السببى على استصحاب الطهارة قلت لما تقدم من كون وجه التقديم هو الورود و انه غير متحقق فى المتوافقين ان قلت ذيل مضمرة ولكنه ينقضه يقين آخر » يدل على كون المراد من الشك الذى لايجوز نقض اليقين به خلافه ولو كان حجة فلا يتحقق الورود قلت الظاهر ان المراد من اليقين الاول مطلق الحجة لارتكازا لعقلاء فى عدم نقضهم اياه سواء

كان يقيناً وجدانياً او غيره بغيرها و كذا اليقين الناقض الذيلي بقرينة المقابلة . و قد لا يكون الاستصحابان مما كان المستصحب فى احدهما من آثار الآخر و لكن يلزم من العمل بكليهما مخالفة عملية قطعيه للتكليف المعلوم كما فى استصحاب الطهارة فى كل واحد من الانائين علم اجمالا نجاسة احدهما و كذا من العمل بواحد منهما مخالفة احتمالية له مع انه ترجيح بلا مرجع فلا اشكال فى تساقطهما و قد يكونان مما لا يقدر الجمع بينهما باتيان كل المستصحبين للتضاد بين الواجبين فى زمان الاستصحاب للعلم بمخالفة احدهما للواقع فاللازم مراعاه اهم المتزاحمين لو كان والا فالتخيير .

الحادى عشر . من يشتبه حاله من المقتولين او الحريقين لو كانا ابا و ابنا فلا يجرى اصل عدم موت الابن فى زمان فوت الاب و كذا العكس حتى يتوارثاً لان هذا الاستصحاب كما مر لا يثبت موضوعاً لا يقال حيث كان من شرائط التوارث العلم بتأخر حيوة الوارث عن حيوة المورث فيجرى اصالة حيوة كل منهما فى زمان موت صاحبه ليتوارثاً كما ورد صحيحة البجلى عن القوم يغرقون فى السفينه اويقع عليهم البيت فيموتون ولا يعلم ايهما قبل صاحبه فقال يورث بعضهم عن بعض . لانا نقول الحكم الوارد فى الصحيحة بتوريث كل من الغرقى والمهدوم عليهم يوجب العلم بمخالفة الواقع لانهما ان كانا متقارنين

فى الموت فلا توارث بينهما و الا فلابد من ان يكون احدهما مقدماً فى الموت فلا يرث عن المؤخر لوجوب كون الوارث حياً بعد موت المورث فلا يرث بدون ذلك كالمتقارنين هذا مع قطع النظر عن النص اما بلحاظه فيجب الاقتصار على مورده و هو الغرق والهدم ولا نقول بالتعدى الى غيره للاستصحاب .

الثانى عشر قد مر ان الامات منها ظهور العمومات متقدمة على الاستصحاب فلا يحتاج اليه بل يمنعه اذا شك فى الحكم للزمان اللاحق مثل اكرم العلماء فى كل زمان . ان قلت اذا كانت الامارة مانعة عن الاستصحاب فما الوجه لجمع الفقهاء بينهما فى مقام الاستدلال قلت هذا فيما اذا كان مفادهما متطابقاً بعد الاغماض عن دلالة الامارة على المسئله كما يأتى نظيره فى آخر التنبيه قريباً نعم قد يقع الكلام فيما اذا خصص العام ببعض الافراد فى زمان هل ما بعده مقام التمسك بالعام كما هو الاقوى او الاستصحاب او التفصيل بين ما اذ كان العام مأخوذا فيه الزمان على نحو الظرفيه و يكون واحداً مستمرا مثل « اكرم العلماء دائماً » فخصص الفرد كان فى زمان متيقن الحكم ثم شك فيه بعده فيستصحب مثل لا تكرم زيداً يوم الجمعه ، لان التخصيص الواحد معلوم ولا يلزم من هذا الحكم تخصيص آخر سواه و انما الشك فى بقاء الفرد المخصص بخلاف ما اذا كان الزمان ماخوذا فيه على نحو التقييد بحيث كان كل

يوم موضوعاً مستقلا يتعدد بتعدد الزمان مثل قوله ، اكرم العلماء كل يوم » ثم قال . لا تكرم زيداً يوم الجمعه » فحينئذ فعمل بعموم العام ولا يجرى الاستصحاب اما لتعدد الموضوع و عدم بقاء الاول مثل الخاص المأخوذ فيه الزمان على نحو الظرفيه و بعبارت اخرى ان الصور بلحاظ زمان الخاص تارة على نحو المستمر والدائم بنحو الظرفيه و اخرى على نحو المتعدد بنحو التقييد والعام تارة على نحو الاستمرار والدوام و اخرى على جعل كل زمان من الازمان مصداقاً لموضوعه اربع ففى الاولى من الخاص والعام يتمسك بالاستصحاب لعدم دلالة العام على المشكوك و قابلية للاستصحاب نعم صاحب الكفاية اعلى الله مقامه استثنى من هذه الصورة فيما اذا خصص العام ولم ينعقد من اول الامر شمول له فقال بجواز التمسك به كما فى خيار المجلس دون ما اذا خصص فى اوسطه بعد شموله له فقال (قده) بعدم جواز التمسك به كما فى خيار الغبن و فيه اشكال بل منع لانا لا نسلم الفرق بين القسم الاول منها كما اذا قال «اكرم العلماء» و كان زيد الجاهل خارجاً عنه حين صدوره من اول الامر و بين الثانى مثل ما اذا كان عالماً حين صدوره و صار بعده جاهلا ثم صار عالماً فى القسمين فتبين مما ذكره و اشرنا اليه فى صدر التنبيه ان الاقوى حجية العام فى كليهما والثانيه منهما العكس فلابد من التمسك بالعام لكونه شاملا و عدم كونه مورد

الاستصحاب و فى الاولى من العام والثانية من الخاص لا مجال لكليهما اما العام فلعدم دلالته على الفرض و اما الاستصحاب فلعدم بقاء الموضوع كما قبله ان قلت هذا الفرض الذى لا يكون للعام شمول مثل (اكرم العلماء» و يكون للخاص مثل لا تكرم زيداً العالم فى كل يوم، مما لا معنى له لان عموم الخاص يستلزم عموم العام و الا لم يكن معنا لملاحظة المتكلم الزمان له قلت لا نسلم اولا لشهادة العرف على صحته و ثانياً لعلك زعمت انا نمنع الشمول للعام فى هذا الفرض كما يدل عليه التمثيل و ليس كذلك بل المراد منه عدمه بالنسبة الى الازمان بنحو التقييد مثل « اكرم العلماء فى كل يوم» و ثالثاً لايضرنا والقائل له لانا فى مقام تصوير الصور و ان لم تكن صحيحة و محل النزاع الذى كان شمول العام بالنسبة الى الازمان دون الخاص وفى العكس يعنى الثانيه من العام والاولى من الخاص كان المقام التمسك للعام للدلالة فى ماعدا مورد الخاص على الافراد نعم الفرق بينها و بين ما سبق من الثانيه منهما ان هذا القسم لولا دلالة العام فيه لكان الاستصحاب جاريا لاخذ الزمان على نحو الظرفيه التى يجوز فيها الثالث عشر فى العمل بقاعدة اليد و عدم معارضة الاستصحاب معها و وجه تقديمها عليه من انه الحكومة او التخصيص او الورود: بيان ذلك: ان القاعدة اما تعتبر من باب التعبد فى ظرف الشك فى الواقع واستتاره فهى الاصل او الظن فهى الامارة و كذا

الاستصحاب اما يعتبر من باب التعبد او الظن فتذكر الاخبار الواردة فى المقام منها خبر حفص بن غياث المستند اليه المشهور المنقول فى الكتب الثلاثة المعتمدة للشيعه فلا يضره كون الحفص من العامه ففيه أرأيت اذا رأيت و فى يد رجل شيئاً ايجوز ان اشهد انه له قال نعم قلت فلعله لغيره قال (ع) و من اين جاز ان تشترى و يصير ملكاً لك ثم تقول بعد ذلك هو لى و تحلف عليه و لا يجوز ان تنسب الى من صار ملكه اليك من قبله ثم قال ولو لم يجز هذا لما قام للمسلمين سوق و منها خبر الاحتجاج مرسلا عن الصادق (ع) والوسائل عن تفسير على ابن ابراهيم (ع) فى قضية فدك ان الامير قال لابى بكر اتحكم فينا بخلاف حكم الله فى المسلين قال لاقال فان كان فى يد المسلمين شيئى يملكونه ادعيت انا فيه من تسئل البينه ؟ قال اياك اسئل البينه على ما تدعيه قال فاذا كان فى يدى شيئى فادعى فيه المسلمون تسئلنى البينه على ما فى يدى وقد ملكته فى حيوة رسول الله (ص) وبعده ولم تسئل المؤمنين على ما ادعوه عليه كما سئلتنى البينه على ما ادعيت عليهم ان قلت ظاهر الخبر ينافى ما عليه المشهور من قدح اقرار ذى اليد بكونه سابقاً ملكاً للمدعى حيث انها اعترفت بكونها لرسول الله (ص) و ادعت بتلقيها منه و معذلك قال الامير سلام الله عليه البية على غيرنا . قلت اولا ما نسب الى المشهور غير ثابت و ثانياً الظاهر انه سلام الله عليه فى مقام استنقاذ الحق باى

وجه انفق و منها موثقة يونس بن يعقوب فى المرئة تموت قبل الرجل اوالرجل قبل المرئة قال ما كان متاع النساء فهو للمرئة و ماكان من متاع الرجال فهو بينهما و من استولى على شيئى فهو له ، ومنها موثقة مسعدة بن صدقه كل شيئى لك حلال حتى تعرف انه حرام بعينه فتدعه و ذلك مثل الثوب عليك و لعله سرقة والعبد يكون عندك و لعله قد باع نفسه او خدع و بيع او امرأة تحتك و هى اختك والاشياء كلها عليهذا حتى يستبين لك غيرها او تقوم به البينه و استدل بهامن وجوه . اقربها ان المراد بها حليته المطلقة فى ظرف الشك غاية الامر ان المنشأ فيها تارة قاعدة اليد الذى يكون مرتبطاً بما نحن فيه بان يكون معناه كل شيئى لك مستوليا عليه فهو حلال واخرى صرف الشك ان قلت الاستدلال بها يقتضى كون اليد حجة بالنسبة الى نفسه و ليس كذلك لان مورد الادلة هوالحكم بها بالنسبة الى غيره قلت يرد على ما ذكر اولا انه موقوف على كون لك صفة معنا لشيئى و ليس هذا متعيناً لاحتمال كونه متعلقاً بقوله حلال و ثانياً انا نختار كون مفادها الحلية المطلقه لا الملكيه المقصورة على باب اليدان قلت فعليهذا يسقط عن مورد الاستدلال قلت لعلك زعمت من الحلية المذكورة ما ينافى الملكيه و ليس الامر كما زعمت بل ما يجامع فى بعض المقامات مع الملكيه كما فى استعمال الامر فى القدر المشترك

الجامع مع المنع من الترك و عدمه فی « اغتسل للجمعة والجنابة » أن

قلت فعليهذا يلزم استعمال اللفظ فی اكثر معنی من المعانی قلت ليس

به بأس لانه قد مر عدم الاشكال فی ارادة الاكثر بالنحو الذی يسمّی

بعموم المجاز والاشتراك مضافاً الی انه يلزم هذا النحو من الاستعمال

ولو بان يراد الملكية المحضة لانها ايضاً مشتركة وجامعة بين معاينها

من ملكية العين لذی اليد والمنافع بعد العلم بكون العين ملكاً لغيره

و ملكية الانتفاع اذا علم ان العين والمنفعه لغير ذی اليد و ملك التصرف

اذا علم العين والمنفعة والانتفاع لغيره كما فی مثل الوقف والموصی به

و سائر الاموال التی هی فی يد الانسان صاحب الولاية والوكالة ان قلت

سلمنا جميع ذلك لكنا اذا عملنا بالرواية الاخيرة الواردة فی احتمال

الحرية فی انسان يدعی الاخر ذواليد عبديته وقدمنا قوله لكونه ذااليد

يلزم منه اذا شك فی كون ما فی اليد حمراً او خلاً الالتزام بكونه

خلاً حتی يصير قابلا للملكية لذی اليد و ليس كذلك قلت الفرق بينهما

واضح و هو معلومية حقيقيه النوعيه فی الاول دون الثانی مضافاً الی

عدم تحقق بناء العقلاء فيه فلنرجع الی شأن اليد مع الاستصحاب فلا

فرق بين جميع الصور المذكورة فی تقديمها عليه غاية الامر وجهه

فی بعضها واضح مثل كونها من باب الظن و كونه من باب التعبد كما

مر كراراً من كون الامارات حاكمة علی الاصول بخلاف البعض الاخر

و هو كونها مع التعبد و كونه من الظن لما يلزم فيه من تقديم الاصل على الامارة فلابد لنا من صرف الوقت فى بيان كونها من الامارات حتى يتضح وجه تقديمها فنقول ان الظاهر من قوله فى خبر حفص بن غياث المتقدم «لما كان للمسلمين سوق» ان بنائهم فى العمل بطبقها بملاحظة كشفها فيناسب للامارة المقتضيه للحكومة كما ان ذلك ليس ببعيد ، ثم على فرض غمض النظر عن هذا الظهور فنقول وجه تقديمها عليه مع اعتباره من الظن واليد من التعبد امور الاول التخصيص و ما فى حكمه اما بلحاظ كون اليد اخص و الاستصحاب اعم لانه موجود فى جميع موارد ها من جهة ان الملكية محتاجة الى سبب حادث والاصل عدمه او بملاحظة كون مورد افتراق عن الاستصحاب اليد قليلا فيما اذا علم اجمالا بكون العين ملكا لذى اليد تارة و منتقلة عنه اخرى و اشتبه التاريخ فهو فى حكم المعدوم لانه لو حكم بدخول مورد اجتماعهما فى فى ادلته لزم ورود الحكم لبيان الفرد النادر فيكون مستهجناً غير جائز الثانى ما ورود فى تعليل تقديمها عليه فى رواية حفص من انه لولاه لما قام للمسلمين سوق و هو لزوم الاختلال فانه يقتضى تقديمها عليه فى مورد الاجتماع ولو كان من الظن و كانت من التعبد الثالث رواية مسعدة بن صدقه الواردة فى مورد جريانه فظهر مما ذكرنا ان ما نقل عن صاحب الكفاية اعلى الله مقامه فى الحاشية من التمسك بالاجماع على عدم

التفصيل بين الموارد فى تقديمها محل اشكال لكون مستند الاجماع لعله بعض الوجوه المذكورة و كذا ما عن جدى النراقى اعلى الله مقامه الراقى من الاشكال فى تقديمها عليه فانه مما لا ينبغى صدوره عن مثله بعد ملاحظة كون اخبارها فى مورده . الرابع عشر فى بيان قاعدة الفراغ والتجاوز وتقديمهما على الاستصحاب و عدم معارضته . معهما : و اعلم ان الذى يستفاد من النصوص انهما قاعدتان فلابد من ذكرها اولا يتمما الاول صحيحة زرارة عن ابى عبدالله (ع) قلت لابـى عبدالله (ع) رجل شك فى الاذان و قد دخل فى الاقامة قال . يمضى قلت رجل شك فـى الاذان والاقامه و كبر قال (ع) يمضى قلت شك فى التكبير و قد قرء قال (ع) يمضى قلت رجل شك فى القرائة و قد ركع قـال «ع» يمضى قلت شك فى الركوع و قد سجد قال (ع) يمضى على صلوته ثم قال (ع) يا زرارة اذا خرجت من شيئى و دخلت فى غيره فشكك ليس بشيئى . الثانى روى اسماعيل بن جابر عن ابى عبدالله «ع» قـال ان شك فى الركوع بعد ما سجد فليمض و ان شك فى السجود بعد ماقام فليمض كل شيئى شك فيه وقد جاوز و دخل فى غيره فليمض عليه ، يظهر من الخبرين انهما فى مقام تأصيل الظابطه المضروبة للشك فى وجود الشيئى بعد التجاوز عن محله المسماة بقاعدة التجاوز كما يظهر من موثقة ابن اسلم عن ابى جعفر «ع» كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما

هو ، و رواية محمد بن مسلم عن ابی جعفر «ع» كلما شككت فيه بعد
ما تفرغ عن صلوتك فامض ، و موثقة ابن بكير بن اعين المضمرة قال
قلت له الرجل يشك بعد ما يتوضأ قال «ع» هو حين يتوضأ اذكر منه
حين يشك ، و رواية زرارة عن ابـی جعفر «ع» اذا كنت قاعداً على
وضوئك فلم تدر غسلت ذراعيك ام لا قاعد عليهما وعلى جميع ماشككت
فيه انك لم تغسل ولم تمسحه ما سمى الله مادمت فی حال الوضوء فاذا
قمت من الوضوء و فرغت عنه و قد صرت فی حال اخری من الصلوة
او غيرها فشككت فی بعض ما سمى الله مما اوجب الله عليك فيه وضوئه
لا شیئی عليك بل على الاقوی موثقة ابن ابی يعفور عن ابی عبدالله «ع»
اذا شككت فی شیئی من الوضوء وقد دخلت فی غيره فشكك ليس بشیئی
انما الشك اذا كنت فی شیئی لم تجزه قاعدة مضروبة للشك فی صحة
الشیئی لاجل الشك فی الاخلال ببعض ما اعتبر فيه شطراً او شرطاً بعد
الفراغ عنه المسماة بقاعدة الفراغ فثبت التفرقه بينهما موضوعاً من
حيث ان موضوع التجاوز الشك فی وجود الشیئی والاخری فی صحته
و محمولا من حيث هو فی التجاوز موجود و فی الاخری صحيح وملاكا
من حيث هو فی التجاوز الدخول فی الغير و فی الاخری الفراغ على وجه
لا يخلو من قوة و مدركا من حيث هو فی التجاوز مثل الاولين و فی
الاخری النصوص الاخيره حتی موثقة ابن ابـی يعفور فتصير معنی هذه

بحسب الوجوه المذكورة على الترتيب الشيئى المشكوك صحته محكوم
بها بعد الفراغ لما روى عن ابيجعفر «ع» كلما شككت فيه مما قد
مضى فامضه و معنى التجاوز بحسبها الشيئى المشكوك وجوده محكوم
به بعد الدخول فى غيره لمثل رواية زرارة . ان قلت لا نسلم كون هذه
الموثقة مدركا لقاعدة الفراغ لان الظاهر من ضمير «غيره» عوده على
الشيئى المشكوك فيصير المعنى الشك فى وجود الشيئى بعد الدخول
فى غيره مع كون الحكم هو البناء على وجوده و هذا معنى قاعدة التجاوز
قلت نعم يمكن دعوى ظهوره بدوا فى العود الى الشيئى و لكن الاقرب
عوده الى الوضوء فيرجع الى قاعدة الفراغ تخلصاً عن مخالفة الاجماع
والرواية الاخرى عن زرارة الدالة على الاعتناء بالشك فى أثناء الوضوء
انتهى مضافا الى ان الظاهر من دليل الفراغ عدم اختصاصها بباب دون
باب بل يعم ابواب المعاملات والعبادات فضلا عن الطهارات بخلاف
التجاوز فانها ظاهرة فى غير الوضوء قطعاً كما تشمل الصلوة و ما فى
حكمها كذلك وهل تشمل سائر الطهارات من الغسل والتيمم بعد ما قطعنا
بعدم شمولها للوضوء كقطعنا لشمولها للصلوة ام لا فيه خلاف الاقوى
نعم و اختصاص الوضوء بعدم كونه موردا لها لدلالة صحيحة زرارة
المذكورة على الالتفات الى الشك حال الوضوء فهو مورد لقاعدة الفراغ
فقط اذا شك فيه بعد الفراغ لاحتمال الاخلال ببعض ما اعتبر فيه شرطاً

او شطراً فالمعاملات والعبادات بل سائر الطهارات غير الوضوء مشمولة لقاعدة التجاوز كما تكون مورد القاعدة الفراغ ان قلت على ماذكرت من كونهما قاعدتين و عموم قاعدة التجاوز لغير الصلوة ، فما النتيجة لقاعدة الفراغ ؟ قلت يكفى لعدم لزوم لغويتها الفرق بينهما بما ذكر سيّما من حيث الموضوع والمحمول والملاك مضافاً الى انا لا نسلم جريان قاعدة التجاوز للشك فى وجود الصحيح ولو من جهة الشك فى واجديته للترتيب والموالات مما ليس له وجود مستقل بخلاف قاعدة الفراغ فانها تجرى ولولاها لا يبقى مجال لصحة هذا العمل ، ثم الذى نستفيده من ظاهر الاولين اعتبار الدخول فى الغير ، نعم قد يقع الشبهة للبعض من جهة اطلاق موثقة ابن مسلم حيث جعل المعيار فى عدم الاعتناء مضياً ، فعليهذا هل يحكم بالاطلاق بحمل القيد على الغالب او لا يحكم به لاحتمال ورود المطلق على الغالب لاقوائية ظهور القيد فى التقييد من ظهور المطلق فى الاطلاق،مضافاً الى صراحة رواية عبدالرحمن ابن ابى عبدالله «قال قلت لابى عبدالله «ع» رجل رفع رأسه من السجود فشك قبل ان يستوى جالساً فلم يدر اسجد ام لا يسجد . قال «ع» يسجد قلت الرجل ينهض من سجوده فشك قبل ان يستوى قائماً فلم يدر اسجد ام لا يسجد قال «ع» يسجد و ظهور روايتى زرارة و اسماعيل بن جابر فى عدم الاكتفاء بالدخول فى المقدمات مثل الهوى للسجود والنهوض

الى القيام المستلزم لعدمه بالنسبة الى المضى والتجاوز بطريق الاولى الاقوى وفاقاً للمشهور الثانى هذا كله فى قاعدة التجاوز . اما قاعدة الفراغ فظاهر رواية محمد بن مسلم و موثقة ابن اسلم و موثقة ابـن بكير بن اعين و ذيل موثقة ابن ابى يعفور هو الاكتفاء بصرف الفراغ والمضى والبعدية والتجاوز فيها . ان قلت ظاهر رواية زرارة و صدر موثقة ابن ابى يعفور اعتبار الدخول فليحمل ما ظاهره المضى اواضرابه على الدخول فى الغير بملاحظة ملازمته اياه غالباً . قلت نقول اولا بالعكس بحمل ما ظاهره اعتبار الدخول على الحالة الاخرى المساوقـة للمضى لكون هذا من ذكر الاعلى من الدخول فى الغير و ارادة الادنى من المضى حين الجمع بينهما متعارفاً بخلاف عكسه و ثانياً انه فى باب الوضوء ففى غيره لابد من الرجوع الى سائر الاخبار و ثالثاً انه معارض بقوله « مادمت فى حال الوضوء » فى الاولى و بذيله فى الثانية فيصير مجملا فيرجع الى اطلاق بقية الاخبار ، ثم اعلم ان وجه تقديم القاعدتين على الاستصحاب الحكومة على الاقوى اذا قلنا بكونهما امارتين و كونه اصلا كما لا يبعد ذلك فى خصوص قاعدة الفراغ بملاحظة مضمرة ابن بكير و الا فالتخصيص .

بقى تكملة فى قاعدة القرعة فنشير الى مأخذها والنسبة بينها و بين الاستصحاب ليكمل الاربع : وردت اخبار كثيرة على ثبوت القرعة

بحيث قيل انها متواترة منها ما رواه زرارة (ليس من قوم فوضوا امرهم الى الله ثم اقترعوا الا خرج سهم المحق) و منها ماورد في قطيعة غنم نزى الراعى على واحدة منه) و منها ما (لو وقع الحر والعبد والمشرك على امرئة فادعى كل واحد منهم الولد) و مثل ما ورد (لو اوصى ثلث مماليكه) و منها ما ورد من (ان القرعه لكل امر مشكل) و منها (كل مجهول ففيه القرعه) قلت ان القرعه تخطى و تصيب فقال كل ما حكم الله به فليس بمخطى) و منها (القرعة لكل امر مشتبه) فحينئذ اذا كانت من قبيل الثانى والثالث والرابع الواردة فى موارد خاصة فنعمل بها فيها اذا كانت واجدة لشرائط الحجية دون غيرها بخلاف ما كان مثل الخامس فان ظاهره كونه بحيث يوجب الحيرة و سد باب حله فلا يجامع مع الاستصحاب ولا يشمل موارده بل يقدم عليها بوروده و اما السادس والسابع فان قلنا بظهورهما فى الجهل والاشتباه من جهة صرف الواقع فيشمل مورد الاستصحاب وكانت حجة فيه و واردة عليه و اما اذا قلنا بظهورهما فى كون الموضوع مجهولا و مشتبهاً من جميع الجهات بحيث لا يبقى جهة منها تخرجنا من الحيرة كان الامر بالعكس لان الاستصحاب يوجب العلم بحكم المورد فيرفع موضوعها و يصير واردا عليها كما قبله ان لم نخدش فى سندهما و الا فهما غير حجتين بلاحاجة الى ما ذكرناه فيصير محصل الكلام كون الاستصحاب

حجة بلا مزاحم الا مع الاستناد الى الخبرين «كل مجهول ففيه القرعة» و «القرعة لكل امر مشتبه» الذى لا يصح الا بشرطين راجعين الى حجيتهما الاول استظهار كون الجهل والاشتباه المذكورين فيهما بلحاظ العنوان الواقعى الاولى حتى تكون كسائر الامارات حجة بمجرد الجهل بالحكم من حيث عنوانه الواقعى وواردة على الاستصحاب لارتفاع موضوعه والثانى الجبر بعمل الاصحاب او الوثوق بصدور احدها المسمى بالتواتر الاجمالى المدعى فى صدر الكلام و هما غير حاصلين ، و اما الخبر الاول فلا يدل على ما نحن فيه اصلا كما لا يخفى . نعم قد يقال بظهوره فى كون القاعدة امارة من جهة الترغيب اليها لكونها مخرجة لحق المحق الواقعى كما هو شأن الامارة من كونها حاكية عنه وحجة من جهتها . ان قلت فاذا فرض كونها امارة فلا شك فى تقديمها على الاستصحاب فضلا عن العكس قلت تكون الامارة فى موضوعها الذى هو المشكل والمشتبه والمجهول من جميع الجهات فالاستصحاب رافع له

و اعلم ان صاحب الكفاية اعلى الله مقامه اضطرب كلامه فقال بتقديم الاستصحاب و جمع فى الاستدلال بين كون وجهه اخصيته منها مرة اولى و كون دليله واردا عليها اخرى مع انه على فرض هذا لاوجه للاول كما لا يخفى و اعرض عنهما فى ختامه زيد فى علو مقامه و اكتفى بقوة دليله وموهونية دليلها والاولى ما ذكرناه فلنختم الكلام

فی هذا المقام بالعدد المبارک .

الاصل الرابع والعشرون فی التعادل والتراجیح : الاول فی اصل اللغة من العدل و هو المثل فیکون بمعنی التماثل و فی الاصطلاح عبارة من تساوی الدلیلین من جهة الواجدیة للمزایا المسطورة والفاقدیة بحیث لم یکن احدهما و اجدالها والآخر فاقداً والثانی بحسب اللغة ابداع المزیة والرجحان و فی الاصطلاح : هل یراد منه تقدیم احدهما لمزیة فیه من المزایا الآتیه او یراد تقدمه و ترجحه علیه لذلک اونفس المزیة الموجبة لذلک لکل مبعد و مقرب ولکن لا یبعد کون الاوسط اقرب لتعارف ارادة التفعل من التفعیل کما فی مقدمه و قرینة التعادل المقابل له الذی له صفت اللفظ ایضاً و اما بعد الاخیر فمن جهة ارادته من لفظ الترجیح و قربه فلو قرعه بلفظ الجمع الذی لایناسب الاولین فافهم و حیث انهما فرعاً تعارض الدلیلین فلابد من معناه اولا فنقول: التعارض فی اصل اللغة من العرض بمعنی الاظهار و فی الاصطلاح بمعنی التنافی والتمانع بل والتکاذب و لعل المناسبة بین المعنیین هی المشابهة کان کلا منهما بمنافاته للاخر یظهر نفسه علیه لیغلبه سواء قلنا بکون معناه تنافی الدلیلین او مدلولیهما لرجوع الاول الی الثانی لا محالة فحینئذ یتوقف علی اتحاد الموضوع حتی یتحقق اجتماعهما .فعلیهذا لا یتصور فی کل مورد یکون احد الدلیلین قرینة علی التصرف فی الآخر

مثل النص او الاظهر مع الظاهر او الظاهرين الذين بينهما حكومة نظير حكومة لاشك لكثير الشك على الادلة المتكفلة لحكم الشكوك او توفيق عرفى نظير توفيق الاحكام الظاهرية مع الواقعية برفع تنجزها اوورود كما كان احدهما وارد على الآخر كما فى الادلة التى تدل على الاحكام الواقعية من جهة ان الواقع هو الموضوع من حيث العنوان الاولى والاصول العملية التى موضوعها الجهل بالواقع من جهة انه الموضوع بالعنوان الثانوى مثل اذا دل دليل على حلية مجهول الحرمة مثل شرب التوتون و هو الاصل فقام الدليل على ان الحكم الواقعى الحرمة فنعمل بالثانى ولا يجرى الاصل لعدم بقاء موضوئه الذى هو شرب المشكوك والمجهول لتبدله بالعلم به و ايضاً مثل ادلة نفى العسر والحرج والضرر بالنسبة الى ما يدل على الاحكام المترتبة على الموضوع لعناوينها الاولية الواقعية و ايضاً من هذا القبيل ادلة اثبات التقيه بالنسبة الى ادلة الاحكام الواقعية و كذا اذا لم يفد الدليل العلم و لكن قام على اعتباره دليل علمى فان كان الاصل من الاصول العملية العقليه من البرائة التى موضوعها عدم البيان والاحتياط الذى موضوعه عدم المؤمن من العذاب و احتماله والتخيير الذى موضوعه حيرة و عدم الترجيح فكذلك لان الدليل الاول رافع لموضوع الثانى و اما ان كان الاصل من الاصول الشرعية فلا شك فى تقديم الدليل عليه و كونه معمولا بدونه ورافعاً

لموضوعه فی الجمله مثل ادلة الامارات بالنسبة الى الاستصحاب فان موضوعه الشك اللاحق بعد اليقين السابق وهل وجهه الحكومة بمعنى كون دليل الحكم الثانی ناظراً الی دلیل الحکم الاول حتی کانه بمنزلة ای التفسريه و شبهها فی دلالته علی کون المراد من الدليل المحكوم هو هذا المقدار كما انه بهذا التفسير يفرق عن التخصيص وبه يكون مقدماً علی المحکوم ولو کان اقوی او مساویاً بخلاف الخاص فانه يقدم لاقوائیت دلالته من العام او غیرها الظاهر الاول فی هذا القسم وقس علیهذا سائر الموارد التی ذکرناهامما یمکن فیه الجمع العرفی المقبول المساوق للدلالی فیبقی الظاهران المتساویـان اللذان لا یمکن فیهما هذه الوجوه تحت ادلة المعارضة .

الاصل الخامس والعشرون : فی بیان المراد مما نقل من کون الجمع مهما أمكن اولى من الطرح لا شك فی انه اذاورد عام و خاص و مطلق و مقید و امر و ترخیص و نهی و ترخیص فان عداهما العرف غیر متعارضین بامکان کون الثانی منهما کما فی الامثلة قرینةعلی التخصیص والتقیید والرجحان الغیر المانعة من الفعل فیجمع بینهما فی العمل والا بان عداهما المتعارضين و لم يكن فی نظره احـدهما قرینة علی الآخر مثل قوله « ثمن العذرة سحت» و قولـه « لا باس ببیع العذرة » ولو امكن التوفيق بينهما امكاناً غیر معتنی به عند العرف بحمل

الاول على عذرة الغير المأكول والثانى على عذرة المأكول كما فى الامر والنهى بحمل الاول على الاستصحاب والثانى على نفى الالزام اوالعكس بحمل النهى على الكراهة والامر على الرخصة بل وكذا لو امكن الجمع بتأويل احدهما لا بعينه مثل العام والخاص من وجه كاكرم العلما ولا تكرم الفساق فلا نسلم جريان القاعدة فى القسمين و اختصاص الترجيح على انحائه المختلفة الآتية والتخيير بالموارد النادرة التى لا يمكن الجمع بهذين النحوين الغير المقبولين عندالعرف واللسان كالنصين المتعارضين ففيهما و فى ما مر آنفاً هل علينا الرجوع الى المرجحات النوعيه مما يوجب القرب النوعى لاحدهما للواقع الى الواقع ثم التخيير اوالقول بالتخيير بجعله مرجحاً اولا عندالتعارض اوالترجيل بجعل المرجحية المنصوصة مرجحا ثم التخيير اوالترجيح بالمرجح الفعلى مما يوجب القرب الفعلى لاحدهما للواقع اوالترجيح لكل مزية محتملة له ولو لم تكن من القسمين اوالترجيح بموافقة الكتاب والسنة ثم بمخالفة العامه ثم التخيير وجوه سته : اقويها اولها ان قلت نعم لو لم يعارضه اخبار التوقف والاحتياط والتخيير المطلق قلت : اما ادلة الاحتياط والتوقف فقدم فى باب البرائة عدم دلالتهما على الوجوب و سيمر عليك ما ينفعك فى الاصل السادس والعشرون ولو سلم لنا الدعوى بكونهما اعم من ادلة الترجيح و اما ادلة التخيير فيمكن القول بكون المنصرف

اليه والمتيقن منه ما لم يكن مرجح في البين مضافاً الى دعوى كونها من باب المطلق و ادلة الترجيح من قبيل المقيد ولا شك في تحكيم الثانيه على الاولى ثم الوجوه التى ذكرنا كما يظهرمن الذى اخترناه انما هى بملاحظة دليل المعالجة و اما التى تحتمل بلحاظ القاعدة الاوليه و اصل دليل الحجية اذا كانت من باب الطريقيه كما هو ظاهر الاخبار المشتملةعلى الترجيحات و تعليلاتها التى هى اصدقشاهد عليها بمعنى ان الشارع لاحظ الواقع وامر بالتوصل اليه من هذا الطريق لغلبة ايصالها اليه لا السببية بان يكون قيام الخبر على وجوب الفعل سبباً شرعياً لوجوبه ظاهراً على المكلف و ان يكون الملحوظ مصلحة الاخرى غير الايصال المذكور على الطريقية فعمدتها قولان التساقط والتخيير و اقويهما الاول بمعنى ان العقل يحكم بخروج كل واحد عن دليل الحجية فى خصوص مؤداه لا بمعنى فرضهما كان لم يكونا بل يكونان دليلين على نفى الحكم الثالث فلا يجوز مخالفة مفادهما بل و كذا المختار على السببية ايضا التساقط فى الجمله خلافاً لمن قال به من اصله اذا حصرنا الحجية على غير المعلوم كذبه و الا فليكونا من باب المزاحمة فظهر مما ذكرنا ان ما أشتهر على الالسنة من كون الجمع مهما امكن اولى من طرحه انما يصحح بالمعنى السابق فى القسم الاول و الا كما فى القسمين الاخيرين كالنصيين فليكونا من

المتعارضين المترتب عليهما احكامهما المنصوصة المذكورة .

الاصل السادس والعشرون :اعلم ان الادلة الشرعية من الاجماع و اخبار المعالجة دلت على وجوب العمل باحد المتعارضين فى الجملة والمتيقن من التخيير هو صورة تكافؤ الخبرين اما مع مزية احدهما على الآخر من بعض الجهات فيجب الاكتفاء بالراجح كما هو المشهور بل ادعى الاجماع على عدم جواز العمل بالمرجوح كما هو مقتضى القاعدة الثانويه المستفادة من التخيير والتعيين الشرعيين وحكم العقل بوجوب العمل باقوى الدليلين كما يدل عليه الاخبار والمرجحات الواردة

الاول عن عمر بن حنظلة قال سئلت ابا عبدالله عن رجلين من اصحابنا يكون بينهما منازعة فى دين او ميراث فتحاكما الى السلطان اوالى القضاة ايحل ذلك قال من تحاكم اليهم فى حق او باطل فانما تحاكم الى الطاغوت و ما يحكم له فانما يأخذه سحتا و ان كان حقه ثابتاً لانه اخذه بحكم الطاغوت و انما امرالله ان يكفر به قال الله تعالى و يتحاكمون الى الطاغوت و قد امروا ان يكفروا به قلت فكيف يصنعان قال ينظر ان الى من كان منكم ممن قد روى حديثاً و نظر فى حلالنا و حرامنا و عرف احكامنا فليرضوا به حكماً فانى قد جعلته عليكم حاكماً فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما بحكم الله استخف وعلينا قد رد والراد علينا الراد على الله و هو على حد الشرك بالله قلت :

فان كان كلٌ رجل يختار رجلا من اصحابنا فرضياً ان يكونا ناظرين
فی حقهما فاختلفاً فیما حکماً و کلاهما اختلفاً فی حدیثکم قال الحکم:
ما حکم به اعدلهما و افقهما و اصدقهما فی الحدیث و اورعهما و لا
یلتفت الی ما یحکم به الآخر قلت فانهما عدلان مرضیان عند اصحابنا
لا یفضل واحد منهما علی الآخر قال ینظر الی ما کان من روایتهم عنا
فی ذلك الذی حکماً به المجمع علیه بین اصحابك فیؤخذ به من حکمهما
و یترك الشاذ الذی لیس بمشهور عند أصحابك فان المجمع علیه لا ریب
فیه و انما الامور ثلاثة امرتین رشده فیتبع و امر بین غیه فیجتنب
و امر مشکل یردٌ حکمه الی الله تعالی قال رسول الله (ص) حلال بین
حرام بین و شبهات بین ذلك فمن ترك الشبهات نجی من المحرمات و
من اخذ بالشبهات وقع فی المحرمات وهلك من حیث لا یعلم قمال: قلت
فان کان الخبران عنکم مشهورین قد رواهما الثقات منکم قال: ینظر
فی ما وافق حکمه حکم الکتاب والسنة و خالف العامة فیؤخذ به و
یترك ما خالف الکتاب والسنة ووافق العامة قلت : جعلت فداك ارأیت
ان کان الفقیهان عرفاً حکمه من الکتاب والسنة فوجدنا احد الخبرین
موافقاً للعامة والآخر مخالف لهم ایای الخبرین یؤخذ قال ما خالف
العامة ففیه الرشد قلت جعلت فداك فان وافقهم الخبران جمیعاً قال :
ینظر الی ماهم امیل الیه حکامهم و قضاتهم فیترك و یؤخذ الآخر قلت

فان وافق حكامهم الخبرين جميعاً قال : اذا كان كـذلـك فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات . ان قلت هذه الرواية بقرينة ذيلها « فارجه حتى تلقى امامك » تدل على زمان الحضور قلت اذاً يجب اولا ملاحظة المرجحات المذكورة في زمان الحضور مع تمكنه عن كشف الواقع بالرجوع ففي غيره يجب بطريق اولى نعم فيه ما يأتي .

الثاني : ما رواه ابن ابى جمهور الاحسائى فى غوالى اللئالى عن العلامة (ره) مرفوعاً عن زرارة قال سئلت ابـا جعفر (ع) فقلت جعلت فداك يأتي عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان فبايهما آخذ فقال يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر فقلت ياسيدى انهما معا مشهور ان مأثوران عنكم فقال خذ بما يقول اعدلهما عندك و اوثقهما فى نفسك فقلت انهما عدلان مرضيان موثقان فقال (ع) انظر ما وافق منهما العامة فاتركه وخذ بما خالف فان الحق فيما خالفهم قلت ربما كانا موافقين لهم او مخالفين فكيف اصنع قال اذن فخذ بما فيه الحائطه لدينك و اترك الآخر قلت : انهما معا موافقان للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع فقال (ع) اذن فتخير احدهما فتأخذ به ودع الآخر و لا يخفى انهما اهمها و ان كان فيهما ضعف من الجهات التى يأتى اليها الاشارات .

الثالث ما رواه الصدوق (ره) في العيون باسناده عن ابى الحسن الرضا عليه السلام في حديث طويل قال ماورد عليكم من حديثين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله فماكان في كتاب الله موجودا حلالا او حراماً فاتبعوا ما وافق الكتاب و ما لم يكن في الكتاب فاعرضوهما على سنن رسول الله (ص) فما كان في السنة موجوداً منهيا عنه نهى حرام اوماموراً به عن رسول الله (ص) امر الزام فاتبعوا ما وافق نهى النبى (ص) و امره و ماكان في السنة نهى اعافه او كراهة ثم كان الخبر خلافه فذلك رخصة فيما عافه رسول الله (ص) او كرهه و لم يحرمه فذلك الذى يصح الاخذ بهما جميعاً او بايهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والاتباع والرد على رسول الله (ص) و ما لم تجدوا شيئاً من هذه الوجوه فردوا الينا علمه فنحن اولى بذلك ولا تقولوا فيها بآرائكم و عليكم بالكف والتثبت والوقوف و انتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا و فيه اشارة الى الترجيح بكتاب الله والسنة فيما كان الزامياً والتخيير في غيره اولا و الى المتشابهة ذيلا .

الرابع : ما عن رسالة القطب الراوندى بسنده الصحيح عن الصادق عليه السلام اذا ورد عليكم الحديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه و ما خالف كتاب الله فذروه فان لم تجدوه في كتاب الله فاعرضوهما على اخبار عامة فما وافق اخبارهم فذروه وماخالف

اخبارهم فخذوه و لا يبعد استفادة وجوب الترجيح منه فی الجمله وان كان غير جامع للبقيه و كذا الخامس والسادس والسابع .

الخامس ما بسنده ايضاً الى ان قال . قال ابو عبدالله (ع) اذاورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا ما خالف القوم .

السادس ما بسنده عن الحسين بن جهم فی حديث قلت له يعنی العبد الصالح يروی عن ابی عبدالله (ع) شيئی و يروی عنه (ع) ايضاً خلاف ذلك فبايهما نأخذ ؟ قال (ع) كلما خالف القوم فخذوا و ما وافق القوم فاجتنب .

السابع : ما بسنده ايضاً عن محمد بن عبدالله قال قلت للرضا(ع) كيف نصنع بالخبرين مختلفين قال (ع) اذاورد عليكم خبران مختلفان فانظروا ما خالف منهما العامة فخذوه وانظروا ما وافق اخبارهم فذروه .

الثامن : ما عن الاحتجاج عن سماعة بن مهران قال ، قلت لابی عبدالله (ع) يرد علينا حديثان واحد يأمرنا بالاخذ به والآخر ينهينا قال (ع) لا تعمل بواحد منهما حتى تلقی صاحبك فتسئل قلت لابد ان نعمل بواحد منهما قال (ع) خذ بما خالف العامه : لايخفی ظهوره فی وجوب التوقف لكنه مختص بزمان تمكن لقائه ﷺ و كذا التاسع ان لم نقل بعدم كونه فما نحن فيه من المتعارضين ، ثم فی هذا التاسع

اشکال یأتی فی تالیبه سیما علی بعض النسخ نسب الی الکلینی « خذوا بالاحدث »

التاسع ما عن الکافی بسنده عن معلی بن خنیس قال : قلت لابی عبدالله (ع) اذا جاء حدیث عن اولکم و حدیث عن آخر کم فبایهما تأخذ قال : خذوا به حتی یبلغکم عن الحی فخذوا بقوله قال : قال ابو عبدالله (ع) «اما والله لاندخلنکم الافیما یسعکم»

العاشر : ما عنه بسنده الی الحسین بن مختار عن بعض اصحابنا عن ابیعبدالله (ع) قال (ع) أرأیتك لو حدثتك بحدیث العام ثم جئتنی من قابل فحدثت بخلافه بایهما کنت تأخذ ؟ قال کنت آخذ بالاخیر فقال (ع) لی رحمك الله تعالی .

الحادیعشر : ما بسنده الصحیح ظاهراً عن ابی عمروالکنانی عن ابی عبدالله (ع) قال لی ابو عبدالله (ع) یا ابا عمروارانیك لوحدثتك بحدیث او افتیك بفتیاه ثم جئت بعد ذلك تسئلنی عنه فاخبرتك بخلاف ما کنت اخبرتك او افتیك بخلاف ذلك بایهما کنت تأخذ ؟ قلت باحدثهما و ادع الآخر قال (ع) قد اصبت یا ابا عمرو ، ابی الله الا ان یعبد سراً اما والله لان فعلتم ذلك انه خیر و لکم ابی الله لنا فی دین الله الا التقیه .

الثانی عشر : ما عنه بسنده الموثق عن محمد بن مسلم قال قلت

لابی‌عبدالله(ع) ما قال اقوام یرون عن فلان عن فلان عن رسول‌الله(ص) لایتهمون الکذب فیجیئی منکم خلافه قال (ع) ان‌الحدیث ینسخ کما القرآن . و فیه ما مر فی الجزء الاول من اشکال النسخ فی الاخبار الامامیه فیختص بحدیث نبوی فیلزم کون حدیث امامی کاشفاً عن الناسخ .

الثانی عشر : ما بسنده الحسن عن ابی حیون مولی‌الرضا من رد متشابه‌القرآن الی محکمه فقد هدی الی طریق مستقیم ثم قال ان‌فی اخبارنا محکماً کمحکم القرآن و متشابهاً کمتشابه القرآن فردوا متشابهما الی محکمها ولا تتبعوا متشابهما دون محکمها فتضلوا و فیه و فی‌التالی منه ما یأتی من خروجهما عما نحن فیه .

الرابع عشر : عن معانی‌الاخبار بسنده عن داود بن فرقد قال سمعت ابا عبدالله (ع) یقول انتم افقه الناس اذا عرفتم معانی کلامنا ان الکلمة لتصرف علی وجوه فلو شاء انسان لصرف کلامه کیف‌شاء و لا یکذب

الخامس عشر : الحسن بن جهم عن الرضا علیه‌السلام قال قلت تجیئنا الاحادیث عنکم مختلفة فقال (ع) ما جائك منا فقس علی کتاب‌الله عز و جل و احادیثنا فان کان یشبهها فهو منا و ان لم یکن یشبهها فلیس منا قلت یجیئنا الرجلان وکلاهما ثقة بحدیثین‌مختلفین

ولا تعلم ايها الحق قال (ع) فاذا لم تعلم فموسع عليك بايهما اخذت ، هذا الحديث و ان كان ذيله ظاهراً في التخيير على الاطلاق و ليكن لاينا في الترجيح .

السادس عشر : خبر الحارث بن المغيرة عن ابيعبدالله عليه السلام «اذا سمعت عن اصحابك الحديث و كلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم عليه السلام فترد اليه » ولا يخفى ظهوره في زمان التمكن من الحجة (ع) فلا يوجب الوقفة للترجيح في عصر الغيبة ان لم ندع ماقلنا في التاسع من خروجه من المتعارضين .

السابع عشر : مكاتبة عبدالله بن ابن أبي الحسن (ع) « اختلف اصحابنا في رواياتهم عن ابي عبدالله (ع) في ركعتي الفجر فروى بعضهم صليهما في المحمل و روى بعضهم لا تصليها الا في الارض فوقع عليه السلام موسع عليك بآية عملت » في هذا الخبر احتمال قريب سوى مامضى من التقييد بادلة الترجيح قريب بشأنه عليه السلام من جوازها على الارض والمحمل بحسب الواقع فيخرج عن حكم المتعارضين كماقبله ويؤيده ان في بعض نسخ السؤل هذه الفقرة « فاعلمني كيف انت لاقتدى بك في ذلك » فوقع عليه السلام موسع عليك بايه عملت فلم يكن السؤال عن تعليم حكم المتعارضين بل حلم المسئلة فاجابه بما يطابق السؤال على مااحتملنا .

الثانی عشر : فی الاحتجاج عن الحمیری حیث کتب الی الصاحب عجل الله تعالی فرجه یسئله بعض الفقهاء عن المصلی اذا قام من التشهد الاول هل یجب علیه ان یکبر ؟ قال بعض اصحابنا لا یجب علیه تکبیر و یجوز ان یقول بحول الله و قوته اقوم و اقعد الجواب فی ذلک حدیثان اما احدهما « فانه اذا انتقل عن حالة الی اخری فعلیه الکبیر » و اما الحدیث الآخر فانه روی انه « اذا رفع رأسه من السجدة الثانیه ثم جلس ثم قام فلیس علیه فی القیام بعد العقود تکبیر و التشهد الاول یجری هذا المجری و بایهما اخذت من باب التسلیم کان صواباً و فیه ایضاً ما مر فی ما قبله من کونه خارجاً عما نحن فیه من حکم المتعارضین علی حسب ما ذکرناه فی وجهه.

ان قلت : اذا کان الاول عاماً و الثانی خاصاً فیلزم التخصیص و عدم التکبیر . قلت : لعله اشارة الی ما ذکرناه فی المطلق و المقید من الجزء الاول من اشتراط کون الحکم الزامیاً فی التقیید فکذا التخصیص.

التاسع عشر: عن فقه الرضا (ع) قال « النفساء تدع الصلوة اکثره مثل ایام حیضها الی ان قال و قد روی ثمانیة عشر یوماً و روی ثلاثة و عشرون یوماً و بای هذه الاحادیث اخذ من باب التسلیم جاز . و فیه انه لیس بمعلوم کونه منه علیه السلام .

العشرون : فی الوسائل فی باب القضاء فی وجوه الجمع بین

الاحاديث ـ ما ـ مضمونه الكليني قد روى عن علي ابن ابراهيم الى ان قال عن سماعة عن ابى عبدالله عليه السلام قال سئلته عن رجل اختلف عليه رجلان من اهل دينه في امر كلاهما يرويه احدهما يأمر باخذه والآخر ينهاه عنه كيف يصنع ؟ قال يرجئه حتى يلقى من يخبره فهـو في سعة حتى يلقاه) و فيه مضافاً الى ما مر من حمله على المقيدات ما يأتي في آخر الاصل من وروده في زمان التمكن من لقائه عليه السلام.

هذه الاخبار كما ترى لا تخلوا مـن اضطراب و اغتشاش حتى الاثنين منها الثالث عشر والرابع عشر خارجان عما نحن فيه من المرجح السندى داخلان في الدلالى كما مر اليه الاشارة ، والعاشر والحاديعشر من المتشابهة لان احتمال التقية في الاول و بيان الحكم الواقعي في الثاني و عكسه سيان و احتمال النسخ في كلامهم لا يكون الا قليلا كما مر سابقاً بل المقبولة التي هي عمدة الباب و مرفوعة زرارة متعارضتان لان صفات الراوى في الاولى مقدمة في الاعتبار على صفات الرواية مضافاً الى انه يرد عليها ورودها في مقام الخصوصة التي لا تقبل التخيير

ان قلت : نعم ان لم نقل بدلالة اطلاق قوله « يؤخذ بما هو مجمع عليه » او تنقيح المناط على وجوب الترجيح في مقام العمل والفتوى .

قلت : الاول مدفوع لعدم ورود الخطاب من هذه الجهة في مقام البيان مضافاً الى وجود القدر المتيقن في البين و يدفع الثاني باحتمال

الفارق بل بعلمه اذ لا يرفع الخصومة بتخيير المتخاصمين فلا يكون مناطاً على الترجيح فيما نحن فيه من عمل المجتهد فى نفسه و مقلده و لكن الاتصاف كشف المناطية فى الجملة بقرينة ذيله مضافاً الى اناطة الترجيح بالصدق والوثوق والرشد والحق المذكورة فى الروايات الاخرى

فالاقوى العمل بكل مرجح و مقرب نوعى الى الواقع ثم اختيار احد الخبرين الجامعين لشرائط الحجية على سبيل التخير بعد هذا الترجيح .

ثم اعلم : ان صاحب الكفاية اعلى الله مقامه جعل الاخبار الواردة فى الباب اربعة اقسام .

الاول : ما دل على التخيير المطلق والثانى على التوقف مطلقاً والثالث : على الاحتياط .

الرابع : ما دل على الترجيح بالمنصوصية ثم حمله على الاستحباب و اختار التخيير المطلق و يرد عليه انه لاخبر فى المقام يدل على الاحتياط المطلق الا خبر زرارة حيث دل على اخذ مافيه الحائطة وهو كما ترى لذكره بعد جملة من المرجحات لابقول مطلق .

و كذا لا خبر يدل على التوقف المطلق فى خصوص المتعارضين الا خبر عمر بن حنظله الوارد فيه الامر بالتوقف لعدم المرجحات و خبر سماعة الامر به اولا ثم بعد فرض السائل لابديته من العمل امر بالمرجح لكن

هذا غير ما استفاده من الاخبار الطائفتان القائل بوجوب الترجيح في الجمله او التخيير المطلق فهذا الثاني غير معمول به مضافاً الى ما مر من ظهوره في زمان حضوره (ع) كالاول الذى كما ترى لاينافي ما ذكرنا من الترجيح بل امر بالوقف بعده و ان اراد اخبار الاحتياط الواردة في مطلق الشكوك والمشكوك واخبار التوقف الواردة في مطلق الشبهة كمكاتبة محمد بن عيسى الى على بن محمد عليهما السلام يسئله عن العلم المنقول الينا عن آبائك و اجدادك قد اختلف علينا فيه فكيف العمل به على اختلافه والردّ اليك فيما اختلف فيه فكتب (ع) ما علمتم انه قولنا فالزموه و ما لم تعلموه فردّوه الينا والحديث العشرين عن سماعة عن ابى عبدالله (ع) الخ ففيه ان المفروض ما ورد في باب علاج المتعارضين و في زمان الغيبه بخلافهما فان الظاهر اختصاصهما بزمان الحضور بقرينة قوله «فردوه الينا» و قوله «حتى يلقى من يخبره» فتأمل مضافاً الى ما مر في الاصل الخامس والعشرين من عدم دلالتها على الوجوب اولا سيما خبر سماعة حيث قال «يرجئه» و عدم مقاومتها لادلة الترجيح لعموميتها ثانياً .

الاصل السابع والعشرون في امور يجب التنبيه عليها .

الاول : اعلم ان حاصل ما اخترناه لمجموع الاخبار وجوب العمل بكل مزية يوجب اقربية ذيها الى الواقع مضافاً الى كونه مطابقاً

للاصل السابق ولاينا فيه اطلاقات التخيير لاحتمال الاختصاص بصورة التساوى من جميع الوجوه فحينئذ تدقيق النظر يقتضى عدم صحة ماذكره صاحب الكفايه اعلى الله مقامه من التخيير المطلق و صحة ماقويناه من فقرات الروايات مثل الا صدقيه والاوثقيه المذكورة اوليهما فى المقبولة والثانيه فى المرفوعية .

فان الظاهر ان منشأ الترجيح فيهما كونهما موجبتين لاقربية الرواية الى الواقع بخلاف الترجيح بالافقهية والاعدلية والاورعية حث انه كما يحتمل ذلك فيها ايضاً يحتمل الموضوعية الخاصة لها ومثل تعليله (ع) فى رواية المقبولة الاخذ بالمشهور بقوله (بقوله (فان المجمع عليه لاريب فيه) بتقريب ان المراد بنفى الريب فى المجمع عليه بالنسبة الى الآخر . فنتعدى بهذا التعليل الى الترجيح بكل مايوجب كون احد الخبرين اقل ريبا و مثل تعليلهم لتقديم المخالف بان الرشد والحق فيما خالفهم فيدل على ترجيح كل ما فيه علامة الرشد والحق و طرح ما فيه خلافه .

ان قلت : لكنه لا يقاوم ظهور التعليلات فى التعدى ظهور سوق الاخبار فى الاقتصار و عدم الاعتناء بكل مزية من جهات .

منها عدم بيان الامام (ع) الكلى من الاول كى لايحتاج الى السؤال بعد ذلك .

ومنها عدم تعيينه قاعدة فى الآخر بعد فرض التساوى فى المنصوصة بل ارجعه الى التخيير كما فى المرفوعة او الى ملاقات الامام كما فى المقبولة .

و منها عدم فهمها السائل والالم يسئل عن العلاج عند المساوات وقد قررة الامام (ع) على ذلك والالينهه على غفلته عن الكلية التى لا تحتاج معها الى السئوال ثانياً عن كيفية العلاج عند المساوات .

قلت: ان اخبار الباب فى الدلاله على اناطة الترجيح بمطلق القرب سيما بملاحظة اختلافها فى بيان المرجحات و تعدادها اظهر فان اقرب الوجوه فى محمل الاختلاف هو رجوعها باسرها الى بيان الصغرى للكبرى المفروغ عنها و اعطاء القاعدة بالامثال الذين هما الموجبان لتكرار الجواب .

فظهر بما ذكرناه أنه لو فرض كون احد المتعارضين منقولا باللفظ والآخر منقولا بالمعنى كان الاول اقرب الى الصدق و اولى بالوثوق فوجب الاخذ به لان احتمال الخطاء الذى كان فى النقل بالمنى منفى فيه كما وجب الاخذ بالاعلى سند القلة الوسائط النافيه لاحتماله الغير المنفى فى غيره .

الثانى : لا شك ولا شبهة فى تخيير المجتهد فى عمل نفسه سواء قلنا به من اول الامر ا و بعد الترجيح .

و اما المفتى فلا شك ايضاً بالنسبة الى نفسه و انما الكلام بالنسبة الى المستفتى فقديقال بكونه كالمفتى لان ادلة التخيير بالنسبة اليهما سواءٌ .

غاية الامر ان المستفتى لا يقدر على فهمها بمباشرته فقام مقامه المفتى فيخير انبلا فرق مضافاً الى ان الحكم بكونه مكلفاً بمضمون احدالامرين بلا دليل بدعة و تشريع كما قد يحتمل القول باختصاص هذا التخيير بالمفتى لانه متحير ولاشك فى كونه حكماً له .

ان قلت : المقلد ايضاً متحير لانه ممن ورد فى حكم مسالته خبران متعارضان .

قلت : نعم و لكنه من حيث هو لا يدرى بذلك والمفتى يدرى .

كفى ذلك فرقاً فى الاختصاص مع امكان دعوى عدم صدق المتحير الفعلى عليه لانه فرع الالتفات و هو منتف بدون العلم المذكورولايقاس بنفس الحكم الشرعى اذا شك فى بقائه الذى هو مشترك بين المجتهد والمقلد لان الشك هناك فى نفس الحكم الشرعى المشترك بخلافه هنا ، فانه فى مأخذه وطريقه فيختص بالمجتهد كما ان اخبار العلاج بالترجيح مختصة به ، فلو فرض ان راوى احدالخبرين اعدل او افقه عند المقلد مع التساوى عندالمجتهد او انعكاس الامر فلا عبرة بنظر المقلد .

نعم جواز التقليد فى المسألة التى يعتقد بخطاء مجتهده فيهاوعدم

العبرة بنظره فى غاية الاشكال والمسلم فيما اذا لم يكن الامر كذلك و هكذا فى كل الموارد فرض تكافؤ القولين فى امر يتفرع عليهما الحكمان يتخير المجتهد فيهما لا المقلد و يحتمل كلاهما وجوه هذا بالنسبة الى غير المجتهد القاضى اوالحاكم اما هو فالقضاء والحكم له لا لغيره و هوالمخير . ثم لواختار امارة منهما فى واقعة وحكم بها هل له تغييرها و اختيارالاخرى فى واقعة اخرى.

الظاهر نعم لعدم دليل على خلافه كما لو تغير اجتهاد المجتهد نعم فى رواية عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم قال لابى بكر « لا تقض فى واقعةواحدة بحكمين مختلفين » و لكنه غير ما نحن فيه بل الدليل على وفاقه موجود و هو الاستصحاب.

و قد يشكل بعدم بقاء الموضوع لان الثابت اولا هوالاختيار لمن لمن لم يتخير و هوالمتحير و هو معدوم و يقاس بعدم جواز العدول من مجتهد الى آخر و لكنه مدفوع بعدم تسليم كون هذا الاختيار و عدمه ابتداء دخيلا فى الموضوع.

و اماالقياس فمضافاً الى انه مع الفارق ليس من مذهبنا.

الثالث : حيث مرالاشارة الى الترجيح فلابد من بيان بعض تقسيماتهالذى يقتضيه المقام و هو اما بحسب الصدور الذى يقرب صاحبه الى الصدور و يبعده عن الكذب او وجهه الذى يقرب صاحبه اليه لبيان الواقع و يبعده عن التقيه و عن الصدور لا لبيانه اوالمضمون الذى يقربه

الی کون ظاهره مرادا للمتکلم لکونه موافقاً للکتاب اوالسنة ویبعده عن ان ظاهره غیر مراد له .

و لما کان المعیار فی‌الاحتیاج الی‌الرجحان بهذه الوجوه عدم امکان الجمع بین‌الخبرین بواسطة تنافی مدلولیهما فحیث ما امکن الجمع بینهما علی وجه یسمی بالجمع المقبول تارة والجمع العرفی اخری کما قد یعبر به عن خصوص التخصیص والتقیید والحکومة علی الاصطلاح ولا مشاحة فیه و بالجمع الدلالی عند اهل اللسان لا یبقی مجال للترجیح بحسبها و حیثما لا یمکن المقبول التجأنا الی طرح احدهما لاجل مرجح فی‌الآخر .

و لذا لاشك فی تقدیم الاقوی دلالة علی ما کان اصح سنداً اومخالفاً للعامه او موافقاً للکتاب والسنة کما یتقدم الترجیح من حیث‌الصدور علی الترجیح من جهته‌علی‌الاقوی مثلا اذا دارالامر بین صدور مافی سنده أعدل الذی یکون راجعاً الی سنده او أفصح الذی یکون راجعاً الی متنه او مشهور او صدور غیره لحکمنا بصدره ولوکان موافقاً للعامة و طرح‌الآخر ولو کان مخالفاً لهم لاجل وجود المرجح الصدوری فی المأخوذ و فقده فی‌المطروح و ان کان واجداً للمرجح الجهتی فلایبقی محل لملاحظة جهة الصدوری التی هی بمعنی کون احدهما مخالفاً للعامه او لسلطان الجور و قاضیه لجهة بیان الحکم الواقعی او موافقاً

لهم لتقية او غيرها من مصالح اظهار خلاف الواقع .

والسر فيه بعد دلالة المقبولة على هذا المقدار من ترتيب المرجحين ان الحمل على التقية الذى يكون الترجيح من جهة الصدور ملحوظ فى الخبرين بعد فرض الفراغ عن صدورهما قطعاً كما فى المتواترين او تعبد الاجل وجود المقتضى له فى كل منهما و عدم مرجح لصدور خصوص احدهما دون الاخر فانه لو حمل احدهما دون الآخر كالمتكافئين فلا يمكن التعبد باحدهما معينا دون الآخر كذلك فيتعبد بهما فحينئذ يلاحظ جهة الصدور بخلاف ما اذا امكن التعبد باحدهما دون الآخر فانه لو حمل احدهما فى الفرض على التقية لزم ملاحظة جهته قبل نفس الصدور و قد عرفت ان خلافه يظهر من المقبولة مع امكان التعبد بوجوب الاخذ باحدهما دون الآخر كما لا شبهة فى كون المرجح الصدورى والجهتى والمضمونى متأخرة عن المرجح الدلالى الذى يكون بمعنى دفع التعارض بين الخبرين بجعل احدهما بالخصوص قرينة على المراد من الآخر بحكم العرف حتى لا يتحقق هناك التحير المحوج الى السؤال

فينبغى الكلام فى وجهه الذى ننبهك اليه الآن فى الجملة فنقول ان الوجوه المذكورة للترجيح لاتجعل الراجح اعلى مما يقطع بصدوره كالخبر المتواتر اللفظى والكتاب العامين او المطلقين وقد ثبت تخصيصهما او تقييدهما بما عارضهما اذا كان اقوى منهما دلالة و ان كان مرافقاً

للعامه و من اخبار الآحاد الغير المحفوفه بالقرينة .

والسر فيه هو امكان العرفي مع المرجح الدلالى فيشمله هذه الاخبار مثل ما عن داود بن فرقد عن ابى عبدالله (ع) « انتم افقه الناس اذا عرفتم معانى كلامنا » و قوله « ان امر النبى (ص) كامر القرآن فيه عام و خاص و محكم و متشابه و ناسخ و منسوخ » و ما عن الرضا (ع) « ان فى اخبارنا محكماً و متشابهاً كمتشابه القرآن فردوا متشابهها الى محكمها ولا تتبعوا متشابهها دون محكمها فتضلوا » بتقريب ما مر من ان مراد هذه الاخبار الجمع العرفى المقبول الذى عرفت انه مقدم على على الطرح بجعل احد الخبرين قرينة على المراد من الآخر بحكم العرف حتى لا يحتاج الى السؤال بلفظ اى مثلا اذا كان احدهما الخاص النص او الاظهر فلا يتحقق الحيرة حتى يدخل فى الاخبار العلاجيه بل فى الحقيقة يخرج الجمع الدليلين عن المعارضة .

اذا عرفت هذه المرجحات من الصدور كصفات الراوى والجهة ككون احدهما مخالفاً للعامه والمضمون كموافقة الكتاب .

فاعلم : ان المرجح الصدورى لا يتحقق الا فى الاخبار الظنيه سواء كانت نبويه ام لا والمرجح الجهتى يتحقق فى الاخبار سواء كانت قطعيه اوظنيه لكن يختص بالاخبار الاماميه ولايتحقق فى الاخبار النبويه ضرورة عدم تحقق التقيه فى حق النبى (ص) فى بيان الاحكام.

والمرجح المضمونى والدلالى يوجدان فى مطلق الاخبار قطعية كانت أو ظنية نبوية او غيرها .

فتحقق مما ذكرنا ان الخبر الاقوى دلالة الموافق للعامه يقدم على الاضعف المخالف لما عرفت من ان الترجيح بقوة الدلالة من الجمع المقبول الذى هو مقدم على الطرح وكذا الوزاحم الترجيح من حيث الصدور الترجيح من جهته بان كان ارجح صدورا موافقاً للعامة والمرجوح مخالفا لهم فالظاهر تقديم الارجح الصدورى عليه .

ان قلنا بظهور تعليل تقديم المخالف باحتمال التقيه فى الموافق فى انه ملحوظ بعد فرض البناء على صدور الخبرين لتساويهما من حيث الصدور اما علماً او تعبداً على ما مر مثاله .

و هذا الظهور يمكن دعواه بمقتضى ادلة الترجيح من حيث الصدور بخلاف ما اذا قلنا ان الترجيح بها لاجل كشفها عن اقربية مضمون المخالف الى الحق فهى بهذا الاعتبار من المرجحات المضمونيه التى تقدمها على المرجحات الصدوريه او العكس الاقوى محل اختلاف مثل ما قبله كما ان المضمونى مقدم على الجهتى على الاقوى و كذا اذا بنينا على ان قيام احتمال خلاف الظاهر فى الموافق تورية يوجب اقربية المخالف دلالة بعد ما اشتركا فى غير هذه الجهة من الجهات فانه يجمع بينهما جمعاً دلالياً كما فى النص او الاظهر والظاهر ولايحتاج الى العلاج

معالجة المتعارضين لخروجهما عنهما .

الرابع : حيث كان المعيار فـي باب التعارض اولا على اختيار النص اوالاظهر على الظاهر فلا اشكال مع كونه بين الاثنين مثل اكثر العمومات والاطلاقات الواردة بالنسبة الى ما عارضها من التخصيصات والتقييدات و انما الاشكال فيما اذا زاد عليهما فهل يبقى علـى الحالة الاولى ؟ فنعمل به اولا ! ؟ بل يخصص اولا بالاول ثم تلاحظ النسبة بين العام والباقي فربما يخرج من باب ويدخل فى آخر مثل (اكرم العلماء) و (يكره اكرام زيد العالم الفاسق) و (لاتكرم فساق العلما) الذى يكون بينها عموم مطلق و لكن اذاخصص العلماء اولا بغير زيد ثم بـلا تكرم فساق العلماء فيتحقق خروجه من العموم المطلق و دخوله فى العموم من من وجه مما كان المعيار فيه على المرجحات فيتقدم ماكان فيه المزية والمرجح على اختلاف الاقوال فيه من الاكتفاء بالمرجحات المنصوصة اوالتعدى الى غيرها ثم التخيير قولان الاول للمشهور والثانى لجدى النراقى اعلى الله مقامه الراقى .

و استدل للاول بان العبرة فى العمومات على الظهور لا الحجية فنعمل على طبقها ما لم يحرز خلافه سواء كان العام او المطلق ذاخصوص او خصوصات او قيود بلا فرق بينهما و بين تعارض الدليلين .

فظهر بما ذكرنا عدم الاشكال فى اخراج الخاصين من العام فى

المثال المذكور بل وكذا فى عدم الانقلاب وكون حالها حال المتعارضين فى ما اذا كان النسبه بينهما عموماً من وجه مثل « اكرم العلماء ولا تكرم الفساق منهم و يستحب اكرام الشعراء منهم فيعامل معهما معاملة المثال الاول بخلاف اذا كانت النسبة بينهما تبيانيا مما يستلزم التخصيص المستوعب للافراد المستلزم لبقاء العام بدونها مثل و يجب اكرام العلماء و يحرم اكرام فساقهم و يكره عدولهم ، فان اللازم منه بقائه بلا مورد فحكمه حكم المتباينين من الرجوع الى المرجحات السنديه بين العام و مجموع الخاصين كما ذكرنا واما ما اختاره النراقى (قده) فنقول : ان النسبة بين المتعارضات فيما اذ كانت عموماً وخصوصاً مطلقاً و مع التخصيص بالاول تصير عموماً و خصوصاً من وجه كما فى المثال المذكور و ايضاً مثل (اكرم العلماء و يحرم اكرام زيد العالم الفاسق و يكره اكرام فساق العلماء) فان النسبة بين الاول بعد اخراج الثانى منه و بين الاخير هو العموم من وجه مع كونها العموم المطلق تارة نقول بملاحظة النسبة المنقلب اليها مع كون المخصص الاول متصلا بالعام و اخرى مع كونه منفصلا عنه الا انه كلا المخصصين من نسخ واحد اما لفظيان او لبيان و ثالثه يكون منفصلا مختلف السنخ مثل ان يكون احدهما لبيا من اجماع و سيرة و عقل والآخر لفظياً فان كان مراده الاول فالحق معه كيف لا يكون كذلك والحال ان النسبة ملحوظة بحسب

الظهورات و لم ينعقد للاول ظهور الا فى معنى كان النسبة بينه و بين الاخير هو العموم من وجه وان كان الثانى فالحق مع المشهور لان اللازم اخراج كلا المنفصلين ولا وجه لتقديم احدهما على العام ثم تلاحظ النسبة المنقلب اليها بينه و بين الخاص الاخير و ان كان مراده الثالث فما يمكن ان يستدل به له وجهان .

الاول : ان اللبى كاشف من المخصص المتصل بالعام فيصير كالاول فكان المراد من «اكرم العلماء ولا تكرم فساقهم» فيما اذا علم اخراج النحويين من دليل خارج عن اللفظ من اجماع او سيره او عقل «اكرم العلماء غير النحويين منهم ولا تكرم فساقهم ولا ريب فى كونه موجباً لتضييق دائرة ظهوره الذى هو المتبع فى ملاحظة النسبة من الدليلين .

الثانى : انه لا ريب فى ان المدارحين ملاحظة النسبة هو الظهورات لا ما هو الموضوع له الالفاظ و ان المراد من الظهور هو الظهور المستقل دون الظهور الخيالى و انه بعد ورود المخصص على العام يكشف انه لم يمكن ظاهراً فى العموم بل فى غير مورد الخاص فح لابد من ملاحظة النسبة المنقلب اليها و دفعهما المشهور بما ذكرنا من منع بعض المقدمات ان لم يمنع كلها .

الاصل الثامن والثلاثون خاتمه فى الاجتهاد والتقليد : و حيث كان مثان الاصوليين تعربفهما فى ذيل خاتمة العلم والكتاب فتأسى

بهم و نقول :

اما الاول ففی اللغة بمعنی تحمل المشقة ان فسر الجهد مطلقاً بمعنی المشقة او مردد بین هذا المعنی و صرف الوسع ان فسر بالفتح بمعنی المشقة و بالضم بمعنی الوسع کما حکی عن الفراء و یقربه تعریفه فی الاصطلاح بانه استفراغ الوسع فی تحصیل الظن بالحکم الشرعی لکونه من باب نقل الاعم الی الاخص و ان کان الاول ایضاً لا یخلو من مناسبة لان المعنی الاصطلاحی یستلزم المشقة فهو من نقل اللازم الی الملزوم و لعلها و عدم مجیئی افتعال من الجهد بمعنی الوسع و الطاقة کانا موجبین لعدم اختیار جماعة المعنی الثانی مع انه انسب کما ان تاء الافتعال التی کانت للمطاوعة موجبة لتعریف الاجتهاد بتحمل المشقة علی الاول و بذل الوسع و الطاقة علی الثانی .

و فی الاصطلاح : عرف بتعاریف اعرفها ما ذکرنا و اقویها ؛ استفراغ الوسع فی تحصیل الحجة بالحکم الشرعی الفرعی والظاهر عدم انکار الاخباری فی قبال الاصولی هذا المعنی کیف و انه جهة مشترکة بینهم فینبغی ارجاع الاباء الی حجیة بعض المآخذ التی هی من صغریاته حتی یکون النزاع لفظیاً کما هو موجود بین کل من الاصولی والاخباری مع سنخه و ان کان له المناقشة فی صحته بناء علی تعریفه بتحصیل الظن لان الظن لا یغنی من الحق شیئاً .

الاصل التاسع والثلاثون : فی ان المجتهد علی قسمین المطلق والمتجزی و فی جواز تجزی الاجتهاد و حجیته بالنسبة الیه والی غیره

اعلم ان الاخباریین حیث رأوا الظن فی تعریفه المشهور انکروا کلا قسمیه و حرموا العمل علیه والافتاء والتقلید والجئونا الـی اثبات خلافه .

فنقول : الفرض من الظن المأخوذ فی التعریف لیس من حیث هو هو بل المعتبر منه فنعمل به من جهة کونه معلوم الحجیة فیرجع العمل الی العمل بالقطع و ان کان الاولی تبدیل الظن بالحکم بالحجة علیه کما قلنا فی تعریفنا المختار .

و اما الافتاء والتقلید او رجوع الجاهل الی العالم فی احکام الشرع فهو و ان لم یکن من مسائل الفروع والاحکام العملیة بل ولا من مسائل اصول الفقه التی هی محل البحث لنا بل من مسائل اصول الدین والمذهب التی تثبت بالعقل والنقل مثل المعاد و وجوب الامام بعد النبی (ص) للرعیة و نحوهما نبحث منه تأسیا بهم فح نقول کما یجب علی المکلف العلم بمتابعة الامام بالعقل والنقل فکذا لابد من الاعتقاد بوجوب اطاعة العالم بعد فقد الامام بهما .

اما العقل فلان کل من یدخل فی دیننا یعلم بالضرورة ان له احکاماً کثیره علی سبیل الاجمال فلابد له من الرجوع الـی من یعلم

هذه الاحكام على سبيل التفصيل لئلا يلزم التكليف بالمحال وليس ذلك الا في جملة العلماء .

و اما النقل : فلكل ما ورد من الامر بالسؤال من اهل الذكر و ما ورد من الرجوع الى اصحابهم في الاحكام مع بداهة شركتنا مع الحاضرين المخاطبين بهذه الآيات والروايات في التكليف فح ننقل الكلام الى تحديد العالم و بيان المراد منه فنقول لا شك ولا شبهة في كون العالم بكل الاحكام او الظان بها من الطرق المعتبرة الذى هو المجتهد المطلق والمجتهد في الكل داخلا فيه و كذلك اذا كان عالماً بالبعض على سبيل القطع في خصوص ما علمه و اما دخول الظان ببعضها من الطرق الصحيحة على الوجه الذى ظنه المجتهد المطلق المسمى بالتجزى ففيه اشكال و خلاف .

فالاقوى وفاقاً للمشهور جواز التجزى في الاجتهاد و ان منعه جماعة لان الملكة والاقتدار قابلان للزيادة والنقصان بحسب الاستكمال والاقتصار والمسائل ايضاً قابله للتجرية بالنسبة الى الملكة بان يكون على الاول قابلا لاستخراج برهة من الاحكام عن المأخذ دون الاخرى و على الثانى المسائل أيضاً قد تكون سليقية و طبيعته ملائمة لبرهة منها دون الاخرى فالحق ان المنع من امكان التجزى بهذا المعنى استناداً الى ان القوة الاستنباطية في المسائل لا تتفاوت فمن له قوة البعض

فله قوة الكل مكابرة .

فنرجع الى الكلام فى جواز العمل به وعدمه والاقوى جوازه لان الدليل القائم على عمل المجتهد المطلق بظنه قائم فيما نحن فيه فكما جاز لذاك جاز لهذا مضافاً الى خصوص رواية مشهورة ابى خديجة على وجه يأتى حيث قال (انظروا الى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا (قضائنا على اختلاف النسخ) فاجعلوا بينكم حاكما (قاضياً) فانى قد جعلته قاضياً فتحاكموا اليه .

اما الكلام فى حجية نظره فى حق غيره فيمكن الاستدلال لها برواية ابى خديجة المتقدمه ايضاً بناء على فهم جواز المرافعة اليه فى الفتوى بالاولوية كما هى متممة للدليليه فيما قبله .

الاصل الاربعون : يعتبر فى المجتهد ان يكون متمكناً من استنباط الاحكام الشرعية الفرعية من مآخذها و ذلك يتم بامور .

منها معرفة اللغة والنحو والصرف لان من جملة الادلة الكتاب والسنة وهما عربيان لا يمكن معرفتهما الا بالعلوم المذكورة فلابد من الاطلاع عليها قدر ما يتوقف مواضع الحاجة منهما عليه و لا يجب الاستحضار الفعلى بل يكفى تمكنه من الاستعلام ولو بالمراجعة .

و منها معرفة مباحث المنطق للتميز بين صحيح الدليل و فاسده و منتجه و عقيمه و ان قل الحاجة اليها لان غالب الاستدلال على صورة

الشكل الاول والقياس الاستثنائى و كلاهما متضحا الانتاج .

منها معرفة ما يدل عليه حجية الادلة من علم الكلام كوجوده و علمه و حكمته وتنزهه عن فعل القبيح والخطاب بما لا يفهم منه المراد مع عدم البيان ورسالة الرسول وخلافة اوصيائه و عصمتهم وحجية اقوالهم مما يبين فى علم الكلام ولا يقدح فى توقف الاجتهاد عليها توقف الاسلام والايمان على جملة منها لعدم المنافات بين كونها أصول الدين او الايمان و كونها مقدمة لعلم الاجتهاد .

فلا ينبغى الاشكال من هذه الجهة فى الامر ولكنه لا يخفى ان شرطية هذا الامر تصح فى مقام جواز العمل بهذا الاجتهاد وتقليده لاغير ذلك فحينئذ اذا فرض ان كافرا عالماً استفرغ وسعه فى الادلة على ماهى و استقر رأيه على شيئى فى فرض صحة هذا الدين عنده ثم آمن وتاب و قطع بانه لم يقصر فى استفراغ وسعه فيجوز العمل بما فهمه

فالتحقيق : ان العلم المذكور لادخل له فى حقيقة الاجتهاد بل له دخل بهذا المعنى . نعم مثل قبح الخطاب بما لا يفهم منه المراد والتكليف بما لا يطاق يتوقف عليه الاجتهاد و وجهه ان الخطاب بما له ظاهر يجوز العمل به بعد العلم بان ارادة خلافه قبيحة فيتوقف عليه المسألة الفقهية و امثال ذلك و حيث كان الغرض منها مجرد تحصيلها باى وجه اتفق . فلو عرف هذه المباحث و غيرهما مما كان وجوبها

مقدميا من غير المراجعة الى كتبها اوالطرق المقررة فيها كفى .

منها معرفة علم الاصول لان مقاصد الفقه نظريـة مستنبطة عن ادلة فلابد من تعيينها و معرفة طرق الاستنباط منها والعلـم المتكفل لذلك هوالاصول فعليهذا زعم الطائفةالاخبارية ان هذا العلم مما لاحاجة اليه تمسكا بأن البديهة حاكمة بوجوب العمل بما ورد من الكتاب والسنة على من فهم المراد منها ولا يكون الجهل بعلم الاصول مانعاً و عذراً و بان هذا العلم لم يكن بين اصحاب الائمة و انمـا اخترعه علماء العامه ثم سرى منهم الى الامامية فى زمان الغيبة و خفاء الحجة فهـو لا يخلو من كونها اما من البدع المحدثه ، فيجب الاجتناب عنها فى امر الشريعة او انه مما لا حاجة اليه فى معرفةالاحكام كيف لايكون كذلك و اهل بيانه اهل الطهارة والعصمة ليس الا مكابرة .

كيف تحققت البديهة المذكورة مع ان الاصوليين متفقون على اعتبار هذه الشروط و مخالفتهم مع هذه الجماعة بل ادعى ايضاً بداهة حاجة المجتهد فى استنباط الاحكام الشرعيه عن الادلة المتعارفة ولاسيما الكتاب والسنة الى معرفة هذا العلم المحققون الماهـرون الفطنون الذين ليسوا بجاهلين ولا غافلين ولا مقلدين منهم مضافاً الـى ان مباحث الاصول كسائر العلوم المذكورة التى اعترفوا بتوقف الاجتهاد عليها .

فما الباعث على الاعتراف بهذه و عدم الاعتداد بتلك و كيف قاس زماننا هذا على ذلك الزمان مع ان جملةمن مباحث الاصول كانت واضحة فيه غنيةعن البيان كمباحث الامر والنهى والخاص والعام والمطلق والمقيد لكونهم من اهل العرف والاستعمال عارفين بطرف المقال مستغنين عن البحث والجدال فى ذلك المجال .

و منها ما يختص بالمتأخرين عن زمان الظهور كالبحث عن حجية المظنه والطرق العلميه .

و منها ما يقل الحاجة اليه كمسألة الحقيقة الشرعية و تعارض العرف واللغة مع انه كان فى البيان الواصل اليهم غنية و كفاية .

و منها ما هو مشترك الحاجة بين جميع الفرقة مبين فى كلام اهل العصمة كحجية الكتاب والسنة و جملة من المدارك الفقهية و وجوه الترجيح عند تعارض الادلة مما دونه المتقدمون فى علم الفقه والكلام الا ان المتأخرين لما خفى عليهم الآثار والافكار الحقه و كثر عليهم وصول الخلاف والاختلاف احتاجوا الى تدوين المباحث فى بحث مستقل والبحث عن الحق والباطل و ذكروا الشواهد والامثال واضافوا اليها مباحث اخرى مما جر الكلام اليها ولم يزل يزداد ويتزايد تنقيحاً و تحقيقاً ، فيظهر من ذلك اشكالات و يصعب عليهم الحل حتى عمق الاعاظم فيه النظر و صرف الافاضل فيه الفكر والعمر حتى وصل النوبة

الى عصرنا هذا الذى لعمرى ان صعب الاجتهاد فيه وصل مقامه ومرامه الى الحد الذى اعترف كل ذى دربة و مسكة انه الا ينالهالاوحدى ممن اختارهالله و اوليائه .

منها معرفة علم الرجال ولو بالمراجعة الى الكتب المعتبرة لان الاخبار المدونه فى الكتب الاربعة و غيرها ليست باجمعها معتبرة فيتوقف تميز ما هو معتبر عما ليس كذلك عليه و كذا يتوقف معرفة الارجح سنداً عن غيره فى صورة تعارض الادلة عليه .

و منها معرفة الادلةالشرعيه من الكتاب والسنة والاجماع والعقل فعلا او قوة منه فيكفى التمكن من تحصيلها ولو بالمراجعة الى الكتب المعهودة والمصنفات المعروفة واللازم من معرفة الكتاب مايتعلق منه بالاحكام وهى خمسمأةآية على التقريب وكذا الاخبار اللازمه مايتعلق بالاحكام منها و كذا لابد من العلم بمواقع الاجماع محققاً و منقولا و كذا مواضع عدم الخلاف والشهرة على فرض القول بالحجية فى الثلاثة الاخيرة اوكونها جابرة اوقادحة و على هذا القياس الادلة العقليه مما موضع بيانها علم الاصول .

و منها ان يكون له قوة قدسيه يتمكن منها من ردالفروع الى الاصول التى يعرفها اهل الصناعة من الفقهاء الماهرين و تحصيلهااصعب من بقية الشرائط بل يتعذر فى حق الكثير الا من كان مشمولا لـذلك

فضل الله يؤتيه من يشاء .

و منها ان يكون عالماً بزمرة يعتدبها من الاحكام المشهورة علما فعلياً بحيث لا يفتي عملي خلافها الكاشف عن فقد مناط الاجماع كما في غيره من اللغوى والنحوى والصرفى فانها لا تصدق بمحض حصول الملكة بل لابد معها من الفعليه المذكورة عند اهل الصناعة .

فاعتبار هذه الشرائط التى ذكرناها فى صدق الاجتهاد مما لاريب فيه فتأمل ولكن الذى هو العمدة عندنا قوة يقتدر بها على فهم كلمات القوم بحيث اذا مر عليه الازمنة و نسى دروس المدرسين والاساتيد ولا سيما طريق حلهم المشكلات والمعضلات الموجـودة عادة فى اغلب التأليف والتصانيف لم يكن عاجزاً عن اخراج حقيقة مطالبهم المكنونة من الكتب المقررة بل فهم المراد كنهه بالمراجعة ولم يكن ممن حفظ كلمات الآخرين و ضبطها بنحو الاجمال بل التفصيل و لكنه على فرض الفراق من الاستاد و نسيانه المطالب المضبوطة منه لا يقدر كسبها بنحو الاستقلال من الكتب كما يتفق ذلك فى بعض المعروفين فى الحوزات العلميه فيدرس طلبة العلم و يقنعهم بواسطة المطالب المحفوظة عنده و لكن لم يكن له هذه القدرة لفهمها مرة اخرى بالنظر الى الكتب المقررة لها فهذا الشخص لم يكن مجتهداً فضلا عن غيره لان الاستحضار الفعلى الكذائى لم يكن كافياً . بل المعتبر ما ذكرنا و لذا

نقول بحجية نظر صاحب الملكة و ان تجردت عن الفعليه فانها امـر موهوبى يختص ببعض النفوس دون غيره فاذا كان الامر موجودا وانضم اليه العلوم السابقة فتحصل ملكة الاجتهادالمعتنى بها فلابدمن ان يعلم ان المجتهد من هو ؟ والاجتهاد كيف هو ؟ و شرائطه ماهى ؟

عوائد : الاولى فى التصويب والتخطئه : فاعلم انه يتصورعلى وجوه الاول هو ان لا يكون لله اصلا فى الوقايع حكم الا ماادت اليه الامارة و هذا تصويب مجمع على بطلانه عندنا مضافاً الى استلزامه هدم اساس الاجتهاد والاستنباط المنافى للاخبار .

الثانى : ان يكون حكم الله على طبق عدد مؤدى الامارة و لكنه ينشأ بعد قيامها فهذا يرجع الى الاول و فيه ما قلنا .

الثالث : مثل الثانى الا ان الحكم فيها موجود قبلها و هذا ايضاً باطل لدلالة الكتاب مثل و من لم يحكم بما انزل الله و تواتر الاخبار على ان لله حكماً مع قطع النظرعن الادلة سواء صادقه ام لا مثل ماورد عن النبى (ص) (اذااجتهد الحاكم (والحكم) فاصاب فله اجران و ان اخطأ فله اجر واحد) الا ان يرجع الى تسالم كون الحكم موجوداً يشترك فيه العالم والجاهل والغافل والملتفت الا انه غير فعلى بل الفعلى مـا اقتضاه الامارة . فهذا القسم لابد لنا من التزامه سيما على القول بالسببيه ثم لا يخفى عليك ان محل الخلاف بيننا و بين المخالف هو الاحكام

السرعية الفرعية الاجتهاديه بخلاف ما سواه من الموضوعات والاصليه والعقلية مما يستقل بها العقل كقبح الظلم و وجوب ردالوديعةوالقطعيه مما دل عليها دليل قاطع و قامع لاحتمال الخلاف فلا شبهة فى تخطئة ايمخالف ايضاً .

الثانية : اذا زال الاجتهاد الاول بتبدله بالآخر او بدونه فالكلام يقع تارة فى الاعمال اللاحقه التى تقع بعدالزوال فلا شك ولا شبهةفى عدم اعتباره به بالنسبة اليها و مراعاة الجديد او الاحتياط على فرض التبدل او العمل به او بالتقليد على الثانى و اما السابقه عليه فمقتضى الاصل الاولى البطلان الا اذا قلنا بكون مؤدى الامارات منها الاجتهاد ذا مصلحة بحيث كان المصلحة الموجودة فى المأتى به المطابق لها موجبة لجبران تفويت الواقع كمؤدى اصالة طهارة شيئى او حليته. فانكشف الخلاف بعد الصلوة و منه ظهر ما فى كلام صاحب الكفاية اعلى الله مقامه من اصويره على اربع صور صورتان منها باطلتان الاولى اذا قطع بالحكم الثانيه اذا اجتهد و لكن قلنا باعتبار الامارات من باب الطريقيه على مسلكه من كونها منجرة عندالاصابة و عذرا عند الخطاء و صورتان صحيحتان الاولى اذا قلنا بالسببة الثانيه ان كان مأخذه الاستصحاب والبرائة النقليه فان اطلاق كلامه فى كلا الموضعين محل تأمل بل منع لان مجرد اعتبار الامارة من باب الطريقيه بمعنى جعل

الحجية كالقطع لا يوجب وجوب الاعادة اوالقضاء فی‌العبادات وتكرار السبب فی‌المعاملات .

لانه فی هذه الحجية ايضاً و بما تكون مصلحة مساوية‌للواقعيه او زايدة عليها فتدارك بها فلا يجب الحكم بالبطلان عليهذا كما فی الموضع الثانی قد تبقی مصلحة الواقع بـلا تدارك فيغلس الحكم هذا كله باعتبار الاصل الابتدائی اما ما هو مقتضی الاصل‌الثانوی‌فيقع الكلام تارة فی خصوص‌الصلاة فيشملها قاعدة لا تعاد علی الاقـوی من شمولها لما سوی‌العمد من‌النسيان والجهل و عدم اختصاصها بـالاول كما قد يدعی وحديث‌الرفع والعسر والحرج فی وجوب‌الاعادة‌واخری فی العبادات فقط فيشملها الاخيران و ثالثة فی العبادات والمعاملات فيشملها العسر والحرج .

الثالثة : و حيث كان الثانيه فی اضمحلال الحكم الـسابق‌المستنبط بالاجتهاد فينبغی جعلها فيه بالنسخ .

فنقول قد استدل علی عدمه فی‌الشرعيات بوجوه . الاول‌ان‌الحكم يتبع المصلحه الباعثة لارادته و نسخه يستلزم عدمها فيلزم عدم‌ارادته تعالی‌الله عن ذلك .

الثانی : انه معلول للعلم بالمصلحة المذكورة والنسخ‌كاشف عن عدمها فيلزم‌كون‌العلم الاول جهلا مركباً تعالی‌الله عن ذلك .

الثالث : ان الحكم المذكور حيث يتبع الحسن او القبح فحينئذ ان كان مشتملا عليه فلا يجوز النسخ و الا فلا يشرع من اصله .

و لكنه يمكن دفعها بان الوجوه المذكورة متفرعة على كون المصلحة والمفسدة المذكورتين الموجودتين في متعلق الامر والنهي و النسخ في الشرعيات مثله في العرفيات و ليس الامر كذلك لان الامر والنهي قد ينبعان المصلحة والمفسدة فيهما دون الفعل والنسخ في الشرعيات مغاير له في العرفيات فانه فيها رفع الحكم حقيقة وفي الشرع دفعه كذلك فح ظهر جواب الاشكال باحد الوجهين اما منع كون النسخ رفعاً فيرجع الى عدم وجود الحكم المنسوخ في البين او منع تبعية الامر اوالنهي لمصلحة الفعل او مفسدته فح يلزم كون انشاء اصل الحكم او دوامه ناشئاً عن المصلحة او المفسدة في نفسه والنسخ كاشفاً عن عدم وجودها في الفعل فلا يلزم الاول من تغيير الارادة لعدم تعلقها اولا بالفعل ولا الثاني من الجهل لكونه غير مناف لعلمه تعالى بذلك اولا بل ولا الثالث من امتناع احد الحكمين لان الاول المنسوخ تابع على الفرض لمصلحه فيه فقط بخلاف الناسخ فانه لمصلحة فيه او متعلقه .

فمما ذكرنا ظهر عدم صحة القول باستحالته مستدلا بالوجوه المذكورة كيف و انه واقع في ذبح ابراهيم اسماعيل (ع) على الصحيح و هو ادل ادلة امكانه

نعم يقع الاشكال في حقيقته فقيل انه يرجع الى التخصيص في الازمان بخلاف التخصيص الاصطلاحي فانه يكون في الافراد و يدفع اذ قد لا يكون للدليل المنسوخ عموم بالنسبة الى الازمان كما في المثال المذكور فعليهذا الحق الذي نحن عليه ان بينهما فارقاً وجامعاً اما الاول فهو كون التخصيص تصرفاً في ظهور اللفظ بارادة خلافه والنسخ تصرف في جهته لبيان خلاف الواقع نظير التخصيص التورية والنسخ الكذب في الاخبارات واما الثاني فهو اشتراكهما في عدم كون الحكم شاملا لما بعدهما قطعاً بالنسبة الى المنسوخ والمخصص فلاتفاوت بينهما عملا اصلا كما لا يخفى .

الاصل الواحد والاربعون . في التقليد وله معنيان اللغوى : و هو تعليق القلادة في العنق من قلدت المرئة فتقلدت اذا جعلت القلادة في عنقها .

والعرفي : فقد اختلفوا في انة هل هو بمعنى الالتزام بالعمل باقوال المجتهد ولو لم يعلمها بعداً و تعلم الفتوى بقصد العمل لا مطلقه او نفس العمل او اخذ قول الغير من غير حجة .

والتحقيق : انه لا وجه للاول فيما يطلب منه العمل من الفرعيات ولا الثالث لانه يرد عليه باستلزامه لتقدم الشيئى على نفسه اذا العمل موقوف على التقليد والفرض انه نفس العمل و هو ما ذكرنا و كذا الثاني ليس له وجه الا ان يرجع الى الاخذ فهو الحق هذا بحسب معناه الاصطلاحي و اما بحسب الذي دل عليه الدليل فليس على احد

هذه المعانى بل كلها دالة على حجية قول العالم فى حقه فقط من غير حجة .

ان قلت على هذا التعريف كما يخرج عن الحد اخذ قول الرسول (ص) بالمعجزة والاجماع بما دلعلى حجية والشاهدبالاجماع يخرج اخذالعامى قول المجتهد بدليل الاجماع و يختص باخذ العامى والمجتهد بقول سخنهما .

قلت نعم لوكان (من غير حجة) قيداً للاخذ فانه يخرج ما ذكر لكونه فى الجميع بالحجج المذكورة .

لكن احتمل بل ادعى الظهور فى الرجوع الى القول . فعليهذا يختص الخروج بما كان القول من حجة و هو ما ذكرنا لا قول المفتى بالنسبة الى المستفتى فانه ليس من حجة ، فيدخل فى الحد . نعم كان الاخذ من حجة .

ان قلت : يجرى البيان المذكور فىالاخذ بالنسبة الى قول المفتى فان الاخذ اذا كان من حجة فتدل على ثبوت قوله عليه فيكون ايضاً .

عنها قلت : لا نسلم كونالقول من حجة بل المستفتى يأخذ مالا دليل عليه حال الاخذ و ان قام عنده الدليل عليه بعده بخلاف غيره من مثلالاخذ بقول المعصوم فان العصمة حجة على صحة قوله

اخذ به اولم يأخذ وكذا الاخذ بقول الشاهد و ما اشبه ذلك فانمادل على حجيتها دل على ثبوت مقتضاها فى الظاهر اخذ به اولم يأخذ هذا بناء على تعريف الاخير و ان كان الاولى تعريفه باخذ فتوى الغيرمن غير حجة عليها . فلم يرد ما ذكر كما لايخفى .

الاصل الثانى والاربعون : لاريب فى جواز التقليد للجاهل كما عليه المشهور فى الفروع مع عدم حضور المعصوم و استدل عليه بالادلة اللفظيه .

منها آية السئوال بتقريب انالمراد باهل الذكر اهل القرآن من العلماء كما نص عليه جماعة و آيةالنفر فى قوله تعالى « لينذروا قومهم » المتناول لانذار بطريق الافتاء .

و منها : الاخبار الدالة عليه صريحاً او فحوى كقول ابى جعفر ع للابان بن تغلب «اجلس فى مسجد الكوفة وافت للناس فانى احب أن يرى فى شيعتى مثلك » .

و منها : انهاك عن خصلتين الى ان قال و ان تفتى الناس بما لا يعلم .

و منها : اياك ان تفتى الناس برأيك .

و منها : من افتى الناس بغير علم و لا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة .

و منها :من افتى الناس و هو لا يعلم الناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه قد هلك الى غير ذلك مما يدل على جوازالفتوى و قبولها من اهلها واللبية من الاجماع والسيرة والعقل و لزوم العسر والحرج بل اختلال نظام العالم اذا لاجتهاد ليس امراسهلا يحصل عند وقوع الواقعة بل يحتاج الى صرف مدة العمر اواغلبه فيه .

ثم ان هذه الادلة و ان امكن الخدشه فى اغلبها مثل ان يقال ان المستفاد فى الآية الاولى فاسئلوا اهل الذكر . بسياقها على ماذكره البعض سؤال العلما او خصوص علماء اليهود عن كون الرسل الموحى اليهم رجالا لا ملائكة كما يتوهم بعض الكفار اوالائمة الاطهار (ع) كما فسر به واستدل عليه بتسميته تعالى نبيه ذكرا . فاهل الذكر اهله (ص) فيجب تنزيل الآية عليه اوالمحتمل فيهاكون وجوب السؤال لتحصيل العلم لا لقبوله تعبداً كما هو محل النزاع و بهذا الوجه يجاب عن آية النفر .

و اما الروايات : فيمكن الخدشة فيها بان امثال هذه غير وافيه لاثبات وجوب التقليد لانه من الممكن كونها فى مقام حجية قول الغير رواية

ان قلت : كيف لا يكون كذلك و فيها لفظ الافتاء الذى هو محل الكلام .

قلت : الظاهر فى الصدر الاول عدم مميز بين هذا اللفظ ولفظ

الاخبار و اتحاده معه كما يظهر من الرواية الاولى بامره بالافتاء بين الناس و قد عرفت انه مختص فى حال الغيبة فلابد لنا من حملها على غير المعنى الاصطلاحى فى عصرنا هذا و نظيره لفظ الوجوب اوالحرام الذى يكون فى الصدر الاول غير ظاهر فيما هو ظاهر فيه الآن بل الاول بمعنى مجرد الثبوت والثانى بمعنى مطلق المرجوحية هذا مع انه على فرض احتياج اثبات وجوبه الى الادلة اللفظية يلزم سد باب العلم به على العامى .

ان قلت يرجع الى العالم كما انه مقتضى ارتكاز العقل برجوع الجاهل الى العالم .

قلت :فح وافقتنا من غير ان تشعر لان الكلام فى اثبات الوجوب بالادلة اللفظية لا اللبية والا فالانصاف ان فى ارتكازية العقلاء من رجوع كل جاهل الى العلماء كفاية ولا تصل النوبة الى اللفظية لوسلم دلالتها كما لايبعد تمامية بعضها الوارد فى الباب .

الاصل الثالث والاربعون : فى شرائط المفتى

منها الاسلام والايمان اذا كان المقلد مؤمنا لانصراف بعض الادلة الى المؤمن و اختصاص بقيتها به مثل ما رواه فى الوسائل فى القضاء فى باب الرجوع فى القضاء والفتوى الى رواة الحديث عن على بن سويد السابى قال كتبت الى ابى الحسن و هو فى السجن الى ان قال فى الجواب

و اما ما ذكرت يا على ممن تأخذ معالم دينك لا تأخذن معالم دينك عن غير شيعتنا .

و منها العقل فلا يعتبر فتوى المجنون ولو ادواريا على اشكال فيه الاان يكون مورد تسالم الاصحاب .

و منها البلوغ فلا اعتبار برأى الصبى و ان كان واجد البقية الشرائط لعدم الدليل و عدم قبول روايته فلا يقبل فتواه بطريق اولى .

ان قلت ما الوجه للاولوية قلت :لان التعويل على الرواية مشروط بالفحص و عدم الظفر بالمعارضة فيتدارك الخلل المحتمل بذلك بخلافه على الفتوى فانه تعبدى محض فيبقى فى حقها بلا تدارك .

و منها الرجولية فلا اعتبار بقول المرئة بالنسبة الى غيرها وان كان حجة لها لبعض ماذكرنا و للاجماع .

و منها طهارة المولد لما مر فى الرجولية سيما الاجماع المنقول من الشهيد الثانى (ره) فى قضاء شرح اللمعة و من عدم الدليل و انصراف الادلة .

و منها العدالة لجواز قول الفاسق بخلاف معتقده او تقصيره فى الاجتهاد مضافاً الى انه يكفى عدم قيام دليل قاطع فيقتصر على ما قطع بحجية و هى فتوى العادل و ان علمنا بعدم تقصير الفاسق و قوله بخلاف اعتقاده و اما القول بكفاية الوثوق فى الاستنباط والصدق نظير قول

الشيخ (ره) فى اخبار الجماعة المتحرزة عـن الكذب مع عدم عدالتهم الاصطلاحية فضعيف لما مر من الفرق بين الرواية والفتوى .

فلا يلزم من جواز التعويل من حيث الرواية جـوازه من حيث الفتاوى ولذا ادعى الوفاق فى اعتبار العدالة فيها دونها .

و منها ان لا يكون كثير السهو بحيث لا يؤمن فيما يرجع اليه و وجهه واضح .

و منها ان يكون مجتهداً مطلقاً بان يكون عنده ملكة يتمكن بها من رد الفروع الى الاصول على الوجه المعتد به فى عرف الفقهاء فلا يجوز تقليد غيره و ان كان عالماً بالحكم عن طريـق معتبر كالمقلد اقتصاراً فى ما يثبت الاشتغال به و هو التقليد على ما يقطع معه بالبرائة و هو تقليد المطلق و قد يشكل عدم كفاية تقليد المتجزى بما مر من رواية ابى خديجة المتقدمة .

و منها ان يكون حيا على ما هو المشهور بين اصحابنا ولا يقدح ما هو المعروف من ان الذين نشأوا بعد الشيخ (قده) كانوا يتبعونه فى الفتوى لحسن ظنهم به لانه يمكن ان يكون متابعتهم للشيخ (ره) لم تكن عن تقليد بل عن اجتهاد ولو نزلنا فلابد من ان نفرض عدم كونهم مجتهدين عند انفسهم للاجماع على عدم جواز التقليد فى حق المجتهد بعد الاجتهاد مطلقاً فلعلهم كانوا معتقدين بعدم اجتهاد احد فى زمانهم

ولاريب فى جواز تقليد الاموات ج على اى تقدير .

الاقوى عدم الجواز وله وجوه الاول : الاصل لعدم قابليته الادلة الدالة على حجية فتوى المفتى من الاجماع والضرورة و آيتى الذكر والانذار والاخبار الدالة عليها منطوقاً و مفهوماً من حبه (ع) من ان يرى مثله بين الناس فى الاول و حرمة فتوى الناس بغير علم فى الثانى لمعارضة الاصل لمنع شمولها للمجتهد الميت ولو سلم ان عموم بعضها يكون بحيث يتناول الميت فلا ريب ان الشهرة المذكورة التى كادت ان تكون اجماعاً على خلافه مما يوهن الشمول و يقدح فيه فينصرف الى الحى و يجب الرجوع اليه تحصيلا للبرائة اليقينيه .

الثانى الاجماع المنقول والشهرة القريبة منه .

الثالث : ان التقليد على ما مر هو اخذ فتوى الغير و رأيه وانما هو متقوم بامرين بوجود الغير والرأى حتى يتحقق الاخذ برأيه ولا شك فى زوالهما بالموت الموجب لعدم صدقه بل يكفى زوال احدهما الذى هو الرأى اجماعاً بالمرض والهرم والجنون فضلا عما نحن فيه من انعدام موضوعه ايضاً .

ان قلت : يكفى الاستصحاب فى ثبوت رأيه الثابت حال الحيوة .

قلت : ان لم يتغير الموضوع فانه نوع مخصوص اعنى كونه انساناً ولا شك فى انه بعد الموت يزول هذه الحقيقة و يصير حقيقة اخرى

ضدا لعرف كما فى التغيير الحاصل فى سائر انواع الاستحالة فاذا تغير وزال فيزول معتقداته الظنيه بالطريق الاولى و بعبارة اخرى حيث ان الرأى متقوم بالنفس وهى معدومة فبانتفائها ينتفى الرأى فلاموضوع للاستصحاب .

ان قلت : لا نسلم زوال هذه الحقيقة المسماة بحقيقة النفس الناطقة التى يشير اليها الانسان بقوله انا اوهى بل تبقى مدة البرزخ الى ان تقوم القيامة فتعود الى بدنها الاول فيقوم الظن بها لقوله (خلقتم للبقاء لا للفناء) فح شك فى بقاء رأيها فيستصحب .

قلت : ان لم تعتبر فى الاستصحاب نظر العرف و لكنه المعيار فيه الذى يحكم بفنائها بفناء القوى الانسانيه والحيوانيه فيفنى الظن الذى هو الرأى لفناء محله مضافاً الى ادعا بعض المحققين البديهيه فى زوال الظن لانه حين الشدة والاضطراب حالة النزع لا يبقى فما ظنك بما بعد الموت الذى صار به جمادا لاحس فيه ثم الذى قويناه من المنع لا فرق فيه بين تقليده الابتدائى والاستدامى لاطلاق المنع من تقليد الميت الذى يظهر من كلامهم ونقل الاجماع عليه فانه يتناولهما الا ان يقال ان عمدة ادلة المنع الاصل و هو محكوم باستصحاب حكم المستفتى فيها فينتج جوازه الاستمرارى و هذا الاستصحاب غير ما مر من المستشكل فى الثالث من وجوه المنع فان مراده كما يظهر من

كلامه استصحاب حكم المفتى المفيد لجوازه مطلقاً فيحتاج الى التأمل و ان لا يبعد هذا التفصيل .

ثم انه لا يكاد ينقضى تعجبنا من اجماعهم على عدم الجواز بعد تبدل الرأى او ارتفاعه بالجنون والهرم والمرض معللين بزواله و اختلافهم فى الموت والحال انه اولى بالقول بعدم البقاء معه بنظر العرف .

منها : ان يكون افضل كما قد يعبر بالافقه اوالاعلم والمراد من جميع هذه العناوين ان يكون له زيادة الفقه و غيره مما يتوقف عليه الاجتهاد كالصرف والنحو واللغة و علم الاصول والرجال مما له مدخلية فى معرفة الحكم فلا يجوز تقليد غيره المخالف معه فى الفتوى و ما استدل او يمكن الاستدلال به عليه وجوه .

الاول الاصل والثانى ظاهر مقبوله عمر بن حنظله فان فيها الحكم ما حكم به اعدلهما وافقهما و اصدقهما فى الحديث و اورعهما ولا يلتفت الى ما حكم به الآخر .

فان الظاهر عدم الاعتناء بحكم الآخر مطلقاً فيدل على عدم جواز التعويل على فتواه اما لانها داخلة فى اطلاق الحكم او لعدم ثبوت قائل بالفرق بين الحكم والفتوى فيتم فيها بالاجماع المركب و كذا حديث عهد الامير (ع) المشهود الطويل الى مالك الاشتر حين ولاه المصر

حيث قال (ع) (اختر للحكم بين الناس افضل رعيتك)

الثالث : كون فتوى المجتهدين كمؤدى الامارتين فكمايجب تقديم اقويهما على الاضعف فى هذا كذا فى ذاك .

الرابع : الاجماع على عدم جواز تقديم المفضول على الافضل عندالخاصه و ان سوى بينهما اكثر العامه .

الخامس : عدم الدليل لانحصاره بالاجماع والضرورة و روايةابان بن تغلب الظاهرة فى جواز التعويل على فتوى المفضول مع امكان الرجوع الى الامام الدالة على جواز تقليده فى زمن الافضل بالطريق الاولى و ما فى تعيين خصوص الافضل من الضيق والعسر والحرج و فيها مالا يخفى فان الاولين لا ينهضان الا على الرجوع الى المعلوم جوازه اليه و هوالمجتهد المطلق الافضل الاورع الحى المتذكر لمستند فتواه المعلوم اجتهاده و عدالته و افضليته بالتواتر اوالخبر المحفوف بقرائن الصدق او بالمعاشرة الكاشفة عن ذلك .

والثالث : ليس المراد من الفتوى المذكورة فيها ما هو المصطلح عندنا ولوسلمنا فنحمل على كون الوصول الى الامام (ع) متحذراً او متعسراً .

الرابع : ليس رافعاً مطلقاً بل على قدر ما يرفع فيلزم فيما لاضيق و اخواته فيه و ليكن يمكن الخدشه فى هذه الادلة يمنع الاصل

لعموم آيات المقام و رواياته فان المستفاد منها عدم تعيين الافضل فح فيخير بين تقليده و تقليد المفضول والرواية المذكورة واردة في مقام الخصومة فلا تدل على عدم الاعتماد بفتواه مطلقاً فان الحكم المذكور فيه غير الفتوى والاجماع المدعى على عدم الفرق ممنوع سيما مع الفارق الذى اشرنا اليه في السابق في باب التعادل والتراجيح ؛ كذا يجاب عن تعيين الافضل في عهده الى الاشتر و جعلها من باب الرواية و تشبيهها بها مدفوع لان الفتوى تعبديه و ليست منوطة بما يناط به الرواية من قوة الظن الموجودة في الافضل مع انها ممنوعة فان المقلد ليس منحصراً بالعامى المحض فح اذا كان من اهل العلم قد يقف على مدارك المجتهدين فيترجح في نظره مدارك المفضول وفتواه سيما اذا كانت موافقة لفتوى من هو افضل من هذا الافضل والاجماع مدفوع بتصريح الجماعة على الجواز والدليل لا ينحصر بالاربعة المذكورة فلا يثبت المنع بمجرد عدم قيامها على الجواز ولا يخفى عليك ان محل هذه المعركة اذا لم يعلم المقلد موافقتهم في الفتوى ولم يعلم جواز تقليد المفضول باى طريق حصل له العلم به ولم يعتقده بالتجزى اولم يجوزه الافضل حين رجوعه اليه و الا فلا نزاع في البين لانه مع الموافقة في الفتوى و ان اختلفوا في العلم يكون المقام كجرين جامعين لشرائط الحجية متفقى المضمون سواء كانا مختلفين بحسب المرجحات او متساويين فانه مخير في العمل

بايهما شاء و كذا اذا علم التخيير . فانه يكون المسئلة حينئذ من اليقينيات فلا تحتاج الى التقليد فانه فى غيرها مثل ما اذا كان متجزياً فى هذه المسئلة واعتقد بالتخيير فيعمل بايهما اراد لانه مجتهد ولا يجوز له تقليد الغير فى المسئلة لان ظنه الاجتهادى اقرب و ارجح بالنسبة اليه من ظن مجتهد آخر بل هذا الظن يصير و هما عنده اذا اقتضى خلافه اجتهاده و هكذا فى الصورة التى يجوز الافضل تقليد المفضول فلا اشكال فيه لانه فى الحقيقة مقلد لافضل فينبغى ح صرف عنان الكلام الى غير هذه الصور الاربع .

فنقول ليس لاعتبار هذا العنوان فى السنة الادلة التى ذكرت ما يصح الاعتماد عليه فى المقام الا الاصل منها بالنسبة و يحتاج الى بيان موضعين .

الاول : ملاحظة حال نفس العامى فى هذه المسئلة فهو من حيث لابديته من رجوعه الى الافضل لحكم العقل بتعيينه فى محل البحث فالنزاع بالنسبة الية عديم النتيجه و اما وجه لزوم رجوعه الى الافضل فلانه على فرض الرجوع الى المفضول يلزم الدور لان جواز تقليده فى جميع المسائل التى من جملتها هذه المسئلة يتوقف على جوازه فى هذه المسئلة وجوازه فيها يتوقف على جوازه فى جميعها فيلزم المحذور

الثانى : لحاظ نظر المجتهد المستنبط لحكم المسئله و لابد من

تأصيل الاصل فنقول ان حجية فتوى الغير اما طريقيه او موضوعيه وعلى الصورتين اما ليس لادلة الجواز اطلاق بشمل حال التعارض كما قلنا في المقام او يكون .

فعلى الصورة الاولى من صورتي الطريقيه اى التى لا يكون اطلاق الادلة اللفظيه في البين يكون المقام من قبيل دوران الامر بين التعيين والتخيير في الحجية التى هى المسئلة الاصوليه .

و لكن حجية قول المفضول مشكوكة لان دليلها على الفرض لا يشمل هذا ولا ذاك الا انه قد علم خارجاً حجية قول الافضل قطعاً اما تعييناً او تخييراً .

فيكون حجية غيره مشكوكة فى مرحلتها الانشائيه فضلا عن الفعليه و على الصورة الثانيه منها يكون على ما ذكر وليكن مع الشك في الحجية الفعلية لاحدهما لا بعينه للاطلاق على الفرض الا ان العلم الاجمالى بكذب احدهما بعينه قد اخرج كلا منهما عن الحجية الفعليه و على الصورة الاولى من صورتي الموضوعيه يكون من دوران الامر بين التعيين والتخيير في المسئلة الفرعية و ليكن مع الشك في اصل جعل الحكم على طبق قول الافضل فضلا عن المفضول لفرض عدم اطلاق في البين .

و على الثانيه يكون مثلها و ليكن مع العلم بجعل الحكم فيهما

و يكون ح من قبيل التزاحم الا ان هذا الحكم حيث كان بملاك الفضل و هو قوى فى الافضل فيكون قدر متيقناً فتبين مما ذكرنا ان الاصل العملى يقتضى التعيين فى جميع الصور ان لم يقم اطلاق الآيات والروايات المذكورة على الخلاف كما ادعاه المجوز و ليكن الانصاف ان عدم الجواز من حيث كون المسئلة محل الاشكال احوط ان لم يكن اقوى على فرض احراز الصغرى فهى محل المعركة العظمى عندنا فدونه خرط القتاد على النحو الذى بينا فى تشخيص المجتهد بل بمراحل اشكل منه من وجوه شتى فلعمرى انه من المعضلات التى لا يدعيها الامجازف فكيف لا يكون كذلك والحال ان الجهات كثيرة منشأ ها تعدد العلوم التى بعضها مربوط بالفقه والآخر خلافه و هذا الاخير ربما يكون باعثاً لقوة الملكة الاجتهاديه والبعض الاول ايضاً كثير ولذا لم نر غالباً ان المجتهدين فى مقدمات الاجتهاد متساوون بل بعضهم فى علم الرجال أكمل والآخر فى قواعد الاستدلال التى هى علم الاصول كما نرى بالعيان فيمن عاصرناهم من المجتهدين بعضهم فى هذا العلم ماهر بخلاف الآخر فان مهارته فى الفقه لا الاصول مضافاً الى تفاوت المجتهدين فى قلة الحفظ و كثرته و فى قوة الوصول بحقيقة مطالب القوم و عدمها التى هى العمدة عندنا كما اشرنا اليها فى معرفة المجتهد بل جعلناها المعيار الحقيقى فجميع ما سواه فى جنبه فرعه

لا اعتبار به و لذا عرف الشيخ البهائی (ره) اصل الاجتهاد بملكة يقتدر بها على استنباط الاحكام الشرعية الفرعيه . ولا شك فی عدم حصولها الا فيما اذا كان له مهارة كامله لدرك مطالب القوم واغراضهم المكنونه من كلماتهم و مؤلفاتهم الموجودة .

فالاعلم عندنا من له شدة هذه القوة بحيث زادت على غيره واوجبت جودة معرفة حكم الله من مآخذه و يتفاوت .

ايضاً من جهة كثرة الاستنباط و قلته و سرعة الانتقال و بطئه والمهارة فی تكثير الاستدلال وعدمه و كثرة التتبع و قلته بحيث لا يخل باصل الاجتهاد كما اشرنا اليه فی السابق .

و فی قوة الملكة المذكورة وضعها بحيث الكيف والكم و كثرة التفريع و قلته و دقة النظر و عدمها و زيادة رؤية الاستاد و قلتها و استقامة السليقة الفقهيه والاعوجاج و كثرة الاطلاع على الفروع وقلته و كذلك زيادة الاطلاع على موارد الاجماعات والشهرات بحيث لا يختفى على خلافها كثيرا الكاشف عن اعوجاج السليقة المذكورة و عدمها و مساعدة الدهر لوجود وسائل الاستنباط فی مرئى و منظر منه من الكتب الفقهية وغيرها و عدمها و ايمن الله للماضون من العلما مع كون مؤلفاتهم بايدينا و نريها بكرة و عشياً لا نقدر على تشخيص اعلمهم من غيره مع ان التصنيف والتأليف احسن طريق الى كشف العلم و مرتبته بل لنا

الادعا على انحصار الطرق به .

سيما فى هذا الزمان لكثرة اسباب الشهرات الموجبه للشبهات التى هى مؤدية الى خطاء انظار الاخوان .

و يؤيد ما ذكرنا انا لو نذرنا ان نقرء القرآن لا علمهم وافقههم او نتصدق له لا ندرى ان نقرء او نتصدق بنية شيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسى المتوفى ليلة الاثنين من اليوم الثانى والعشرين من محرم سنة الستين بعد الاربعمأة الذى جلالة شأنه و عظمته اوجبت الوقفة للعلماء المعاصرين له اوالقرباء بعصره عن الافتاء قريب ماة سنة على خلافه بل عملوا بفتاواه بحيث اوجبوا الشبهة لاهل عصرهم فى وجود مجتهد فى هذه السنين بل اعتقدوا بعدمه .

اوالعلامة الحلى (ره) الحسن بن يوسف بن مطهر الحلى المتوفى ليلة السبت من اليوم الحاديعشر من محرم السته والعشرين بعد سبعمأة الذى اشتهر فى الآفاق بهذا اللقب و بآيةالله على الاطلاق .

اوالفيض محمد بن مرتضى الكاشانى المدعو بملا محسن المتوفى بعدالالف والمأة على الاطلاق والاستحقاق المعروف بالمحدث الكاشانى (ره) فى كتب الفقهاء الذين يتمسكون بفتاواه فى الفقه مضافاً الى كونه جامعاً لسائر العلوم و شأنه اعلى و اجل من ان يسطر فى المسطورات ايا ماكانت كيف لايكون كذلك والحال ان كتبه الموجوده كماً و كيفاً

فوق ما يصدر عن عادته الشرية بل هو شأن من كان تالى العصمة .

اولجدى النراقى المتوفى فى اول ليلة السبت من ثامن شعبان المعظم من سنة التسع بعد الالف والمأتين ملا مهدى بن ابى ذر نراقى الاصل الذى وصل مرتبته فى جميع الفنون والعلوم الى الحد الذى أدعى فى حقه انه معلم ثالث و اشتهر فى السنة اهل الفضل ان زمانه من اول الغيبة الكبرى الى عصره خير الازمنه .

اذا كان هذا حال الماضيين من العلما فكيف ظنك بالاحياء الذين لم تطلع على علومهم فى انكم والكيف والشهرة بين الناس التى منشأها كثرة السخاء والبدل والحلم ان حملت على احسن المحامل .

لو فرض كونها مطابقه لعالم الثبوت والواقع ليست مدارا يعتبر فى باب مراتب العلم أصلا مضافاً الى انا لا نرى الى الآن شخصاً ذافنون على نحو الكمال بل ان كان متمحضاً كاملا للاصول يصير نفسه فى الفقه بالنسبة سيما مع اختلاف حال المجتهد بلحاظه حين الفتوى مع الاستنباط بان يصير خلاف ما كان اولاوح هل المدار على اعلميته حاله الاولى دون الثانيه او بخلافه كما هو الاقوى .

ثم انه يرد على المشهور فى هذا البحث انهم أن جعلوا مأخذ وجوب تقليد الاعلم رواية عمر بن حنظلة ففيها مضافاً الى ما عرفت من كون مقامها غير الفتوى انها اعتبرت الا عدليه و الا فقهيه والاصدقيه

والاورعيه .

فح نقول اعتبار هذه العناوين اما فليكن على السويه المقتضيه للتخيير او على كون الاعدليه مقدمة على الافقهيه على ما هو مقتضى ظاهر الرواية ولا العبرة بالعكس او جعل الا فقهيه فقط معركة الآراء كما يظهر مما تداول على السنتهم من وجوب تقليد الاعلم و عدمه .

ان قلت : لعل استنادهم الى غير هذه الرواية .

قلت : ليس فى سائر الادلة الاجتهادية عين ولا اثر من الاعلم نعم فى رواية الصدوق عن داود الحصين عن الصادق عليه السلام فى رجلين اتفقا على عدلين جعلا هما بينهما فى حكم وقع بينهما خلاف واختلف العدلان بينهما عن قول ايهما يمضى الحكم ؟

قال (ع) ينظر الى افقهما و اعلمهما باحاديثنا و اورعهما فينفذ حكمه و لا يلتفت الى الآخر » ففيها ضعف من جهة داود للنقل عن الشيخ بكونه واقفياً مع كونها واردة فى مورد الخصومة ايضاً لا التقليد .

فبعد الغض عنها يظهر منهم ان الاستناد الى المقبوله لاشتراطهم فى وجوب تقليد الاعلم المخالفة فى الفتوى.

والحال ان الاستناد الى الاصل لعدم شمول الاطلاقات يمنع جواز تقليد غير الاعلم مطلقاً على ماهو مقتضاه .

ان قلت : فى رواية عهد أمير المؤمنين (ع) الى مالك الاشتر

اعتبار الافضل فلعل هذا منشأ لما هم عليه من القيل والقال .

قلت : نعم ان لم يعتبر الاورع مقابلا للاعلم و يختلفوا فيه فقال بعضهم بتقديم الاعلم و وجهه أن الورع المعتبر فى العدالة كاف فى اعتبار اجتهاد الاعلم ولا يحتاج الى الزيادة التى هى فى الاورع .

لان ذلك يمنعه من التقصير فى الاستنباط ولكن زيادة العلم توجب شدة الاتقان .

والبعض الآخر بتقديم الاورع ووجه ان زيادة الورع توجب . شدة تحمل المشقة فى استفراغ الوسع ازيد مما هو دون الوسع و ان كان الامتثال يحصل بمالا يوجب العسر والحرج و ذلك قد يوجب ادراك بعض مالا يدركه الاعلم لكون استفراغ الوسع اقل منه .

والبعض الثالث بالتخيير بينهما بوجود المناطين المذكورين كل واحد منهما فى خصوص زيه .

ملخص الكلام : أن استنادهم فى هذا القول اما الى المقبولة فلابد لهم من الاقتصار على ظاهره حتى مراعاة الترتيب فى المرجحات على ماترى ولو تزلنا منه لااقل من التساوى المقتضى للتخيير بخلاف العكس او غمض النظر عن تعرض الاورع او الى غيره كرواية عهده (ع) و يعاضده اهتمامهم بهذا العنوان فقط فلابد لهم من الجزم بتقديمه على الاورع و غيره لهذا الخبر و للوجه الذى ذكر فى تقليد الاعلم كما هو

اقوی علی فرض القول بالتعیین .

بل الاقوی عدم کون الاورع معیار للتقدیم فی هذا الباب اصلا حتی لو دار الامر بینه و بین غیره و ان لم یکن اعلم من الاورع کما اذا کان احدهما اورع مع تساویهما فی العلم فتأمل .

فضلا عن المقام الذی بحثوا فیه مثل ما اذا کان احدهما اورع دون الاعلم بخلاف الآخر فانه اعلم لا اورع .

فلا ینبغی الشك فی تقدیم الاعلم الغیر الاورع علی الاورع الغیر الاعلم .

ان قلت : هذا یتم علی فرض کون المراد من الافضل فی عهده الی الاشتر الفضیلة فی العلم فقط . لم لا یکون المراد مطلق الفضیلة اعم منه و من الورع و ح لا یرد ما ذکر .

قلت : الظاهر من هذا العنوان کما ذکرنا فی صدر المسئلة کونه مرادفا للعناوین الآخری من الافقه والاعلم و ان کان یظهر من بعض الاعلام الاعم .

الی هنا تم ما اردنا ایراده فی کتابنا المسمی باصول الامامیه فی الاصول الفقهیه وکان کمال جمعه واتمام درسه فی الخامس والعشرین من شعبان المعظم من لیلة الجمعه من سنه الاربع والتسعین بعد الالف وثلاثه مأة هجریة علی هاجرها آلاف الثناء والتحیة و جعله الله من مهونات

ما بامام مصنفه الحسین الامامی من اهوال یوم القیامه من عظائم یوم الحشر
و شدائد النشر عصمنا الله وجمیع المؤمنین و رزقنا فوزه یوم الدین ـ
آمین یا رب العالمین ـ

تم بحمدالله



فهرست مطالب

عنوان | صفحه

تعريف علم الاصول والعرض الذاتى والغريب ومناط اختلاف
العلوم و حجية الظواهر ۴ ـ ۵

الحقيقة الشرعيه والصحيحى والاعمى ۶ و ۷

الحقيقة والمجاز و اشتراك اللفظ و استعماله فى اكثر ۷

استعمال اللفظ فى معناه المجازى والحقيقى والمشتق ۸ و ۹

ظهور صيغة الامر فى الوجوب او غيره و كون صيغة الامر ظاهرة
فى النفسى اوغيره. ۱۰

انحاء استعمال صيغة الامر من التهديد و التفجير والمرة والتكرار ۱۰

الكلام فى الفور والتراخى ۱۱

الكلام فى الاجزاء ۱۱

الكلام فى مقدمة الواجب ۱۲

فى بحث الاضداد ۱۲

الكلام فى كون الامر تابعاً لمصالح ۱۳

الكلام فى متعلق الاوامر ۱۴

الكلام فى نسخ الاحكام الخمسة ۱۵

الكلام فى كون موضوع الحكم نفس الطبيعة ۱۵

الكلام فى الواجب التخييرى ۱۶

الكلام فى الواجب الكفائى ۱۷

الكلام فى الواجب الموسع والموقت ۱۷

فهرست مطالب

عنوان	صفحه
الکلام فی الامر بالامر	۱۸
الکلام فی تأکید الامر	۱۹
بحث فی النواهی	۱۹
بحث فی ان الامر المطلق یدل علی ترک جمیع افراده	۲۰
بحث فی اجتماع الامر والنهی	۲۰
بحث فی دلالة النهی علی الفساد و عدمها	۲۱
کلام فی المفاهیم و فیه حجیة مفهوم الشرط و عدمها	۲۱
مفهوم الوصف واللقب والعدد	۲۳
مفهوم الموافقة	۲۴
مفهوم الغایة	۲۵
مفهوم الاستثناء	۲۶
العموم والخصوص	۲۷
لاء النافیه والنکرة والجنس المعرف باللام	۲۸
العام المخصص بالمتصل والمنفصل	۲۹
کلام فی الخطابات الشفاهیة	۳۰
کلام فی تعقیب العام بضمیر یرجع الی بعض افراده	۳۱
کلام فی تخصیص العام بالمفهوم المخالف	۳۱
کلام فی الاستثناء المتعقب للجمل	۳۱
کلام فی بعض الامور الراجعة الی المتعارضین	۳۲

فهرست مطالب

عنوان	صفحه
کلام فی المطلق والمقید	۳۳
تقیید المطلقات اذا لم یکن المعلق علی المطلق والمقید متعددا	۳۴
فی المجمل والمبین	۳۵
فی ان الظن حجة او کالشك	۳۶
بحث القطع	۳۶
البحث فی عدم احاطة العقول بحکم الشرایع الالهیة	۳۷
فی ان القطع قد یکون دخیلا فی الموضوع و قد یکون کاشفاً	۳۸
فی السعادة والشقاوة الذاتیتین	۳۹
فی وجوب قصد الامتثال والوجه والتمیز	۴۰
فی حجیة القرآن	۴۱
فی الاجماع	۴۱
فی الاجماع والمنقول و طرق حجیة	۴۲
فی حجیة خبر الواحد	۴۴
فی شرائط حجیة خبر الواحد	۴۵
فی کفایة الوثوق بصحة الخبر	۴۵
فی عدم حجیة الخبر الواحد فیما لیس له اثر شرعی عملی	۴۶
فی جریان البرائة	۴۷
فی حسن الاحتیاط من الشبهات	۴۹

فهرست مطالب

عنوان	صفحه
فی المشتبه بین الوجوب والحرمت	۵۰
فی العلم بالتکلیف والشك فی المکلف به	۵۰
فیما اذا دارالامر بین التعیین والتخییر	۵۳
فی شروط الاصول العملیة	۵۴
قاعدة الضرر والضرار	۵۷
الاستصحاب	۶۱
التنبیهات التی ذکروها فی المقام الاول منها	۶۴
الثانی منها	۶۴
الثالث منها	۶۵
الرابع منها	۶۶
الخامس منها	۶۸
السادس منها	۶۸
السابع منها	۶۹
الثامن منها	۷۱
التاسع منها	۷۳
العاشر منها	۷۶
الحادیعشر من التنبیهات	۷۷
الثانی عشر منها	۷۸
الثالث عشر منها و فیه قاعدة الید و مدارکها و وجه تقدیمها علی الاستصحاب	۸۰

فهرست مطالب

عنوان صفحه

الرابع عشر منها فی بیان قاعدة الفراغ وقاعدة التجاوز
و تقدیمهما علی الاستصحاب ٨٠

التعادل والتراجیح ٩٢

فی بیان المراد مما نقل من کون الجمع مهما امکن اولی ٩٤

الاجماع واخبار المعالجه دلت علی وجوب العمل باحد المتعارضین
منها خبر عمر بن حنظله ٩٧

الاصل السابع والعشرون فی امور یجب التنبیه علیها الاول
مقتضی جمع الاخبار الواردة ١٠٨

الثانی من الامور المذکورة فی تخییر المجتهد والمفتی والنزاع
فی تخییر المستفتی فی العمل ١١٠

الثالث منها فی بیان اقسام الترجیح من حیث الصدور اووجهه
او مضمونه ١١٢

الرابع منها الاشکال فیما اذا کان التعارض بین اکثر من
دلیلین المسمی بانقلاب النسبة ١١٧

خاتمة فی الاجتهاد والتقلید ١١٩

الاصل التاسع والثلاثون فی ان المجتهد علی قسمین المطلق
والمتجزی ١٢١

جواز التجزی فی الاجتهاد ١٢١

الاصل الاربعون یعتبر فی المجتهد ان یکون متمکناً من استنباط
الاحکام و یتم بامور ١٢٣

فهرست مطالب

عنوان	صفحه
منها معرفة اللغة والنحو والصرف	۱۲۳
منها معرفة مباحث المنطق	۱۲۳
منها علم الكلام	۱۲۴
منها معرفة علم الاصول و رد زعم الاخباريين من عدم الحاجة اليه	۱۲۵
منها علم الرجال	۱۲۷
منها معرفة الادلة الشرعية	۱۲۷
منها ان يكون له قوة قدسية	۱۲۷
عوائد الاولى فى التصويب والتخطئه	۱۲۹
الثانيه فى زوال الاجتهاد الاول	۱۳۰
الثالثه فى النسخ والفرق بينه و بين التخصيص	
الاصل الواحد والاربعون فى التقليد	۱۳۳
الاصل الثانى والاربعون فى جواز التقليد و ادلته	۱۳۵
شرائط المفتى	۱۳۷
اشتراطه حيوة المفتى	۱۳۹
جواز البقاء على تقليد الميت لاستصحاب حكم الواقعة مع التأمل	۱۴۱
كون الاشكال السابق وارد على الاستصحاب الذى يرجع الى استصحاب حكم المفتى	۱۴۲

فهرست مطالب

عنوان | صفحه

اقتضاء الاصل لعدم جواز تقليد غيرالاعلم و عدمه ۱۴۵

الاشكال فى تشخيص الاعلم و معرفته ۱۴۷

ذكر اربعة افراد من فحول العلماء و عدم
الجرئة لتعيين اعلمهم مع كون تصانيفهم بايدينا ۱۵۰

ذكر كون كلام المعتبرين لتقليد الاعلم مشوباً بالتهافت
من جهة المأخذ ۱۵۰

فيما اذا دار الامر بين الاعلم والاورع و كون الاقوال فيه ثلثة ۱۵۲

غلطنامه

صفحه	سطر	غلط	صحیح
۵	۷	بین	بیان
۵	آخر	یفهون	یفهمون
۶	۸	تجسمْ	تجشم
۶	۱۵	الزكاة	الصلاة فقلت ثم الذی یلیها فی الفضل فقال ﷺ
۷	۹	عدم صحة	صحة
۸	۳	تكون	تكن
۸	۱۲	السامع	السابع
۹	۶	التلبتس	التلبس
۹	۱۲	لاشك ولا	لاشك فیه ولا
۹	آخر	الا	لا
۱۱	۱۴	بالوضا	بالوضوء
۱۱	۱۵	عنهما	عنها
۱۳	۱	الفریقین	الغریقین
۱۴	آخر	الثانیة	الثابتة
۱۵	۸	العلوم	المعلوم
۱۶	۸	من حیث بحیث	من حیث هی بحیث
۱۷	۵	تعیینا	تعیینیا
۱۷	۱۰	مستحباً لا یكون	مستحباً او الا لا یكون
۱۷	۱۴	السفوط	السقوط
۱۸	۸	صلّ	كصل
۱۸	۱۲	الثلاث ثلاث لیس	الثلاث لیس
۱۸	۱۵	المامر	الآمر
۱۸	۱۵	الامور الاول	المامور الاول
۱۸	۱۵	المالة	الآلة
۲۱	۱۰	أجتماعها	اجتماعهما
۲۱	۱۰	متعلقا الامر	متعلق الامر
۲۱	آخر	عرفت دلالة	عرفت عدم دلالة
۲۲	۵	امضائهم	امضائها
۲۳	۵	او كونهما	فانها تستفاد
۲۳	۱۰	كنت	كتبت
۲۳	۱۱	لا یستفاد	یستفاد
۲۳	۱۳	نسخ	سنخ
۲۳	۱۸	وثم	وصم
۲۴	اول	المعلومة	المعلوفة
۲۴	اول	اتسمی	تصمی
۲۴	۲	اتسمی	تسمی
۲۴	۶	العلوم	المعلوم

غلطنامه

صفحه	سطر	غلط	صحيح
۲۴	۱۲	كمستيهم	كتسميتهم
۲۴	۱۴	انواعها	انواعهما
۲۵	۱۷	حق	حتى
۲۷	۱۰	لاأستحساتات	الاستحسانات
۲۹	۲	كان	كانت
۳۰	۱	المتكلمين	المتعلمين
۳۲	۷	ألمطلن	المطلق
۳۲	۱۵	توجهات	توجيهات
۲۷	۱۱	المتقين	المتيقن
۳۰	۵	او البى	اواللبى
۳۳	۱	جرة	جرت
۳۶	۱۴	لبحث	البحث
۳۷	۱	الصغرأى	الصغرى
۳۷	۴	عليه	عليها
۳۷	۷	حبيك	حبيبك
۳۹	۲	للقدر	للمذر
۴۰	۲	به	بهما
۴۰	۷	مطيح	مطيعٌ
۴۳	۲	نفسه زايدةولا	نفسهولا
۴۴	۴	سته التاسع	ستهحكمها حكم خيرالواحدالتاسع
۴۴	۱۰	تبلغ	تبليغ
۴۵	آخر	الرووابة	الرواية
«	«	بهذا	بها
۴۷	«	التهلكهليس	التهلكهلانهليس
۵۰	۱۶	الارتباطين	الارتباطيين
۵۱	۴	عدة	عدّه
۵۲	۱	شرطية	شرطيته
۵۲	۶	شكننا	شككنا
۵۲	۸	بالخبر	بالخمر
۵۳	۱	نية	ته
۵۳	۱۸	حكومتهالقفل	حكومته
۵۴	۷	الموضوعة	الموضوعته
۵۵	۱۲	وفسادها على	وفسادها مع ما ذكر على
۵۶	۱۶	عسدم	عدم
۵۶	آخر	القاك	الفكاكه
۵۷	۵ ۱۶	وجههالى	وجههفانه لاضرر ولا ضراراً الى
۶۱	۵	حجية	حجيته
۶۱	۱۲	بيقين	يقين
۶۷	۱۴	الليك	الليل

غلطنامه

صفحه	سطر	غلط	صحیح
۷۰	آخر	العاری	العادی
۷۱	۱۴	لاوجه ولا	لاوجهله ولا
۷۱	۱۷	الیقینات	الیقینیات
۷۲	۱۷	الحج	الحجج
۷۳	۷	الاخبا	الاخبار
۷۵	۸	الاول انه	الاول بمعنی انه
۷۵	۹	تنزیل للفسق بمفزلة الجهل	تنزیل الفسق منزلة الجهل
۱۶	۱۲	السببی	للسببی
۷۶	۱۶	ببعضه	ببقضه
۷۸	۶	الامات	الامارات
۷۸	۱۱	البیه	البینه
۷۹	۴	الظرفیة	التقیید
۷۹	۱۴	جاعل	جاهل
۷۹	۱۶	ذکره	ذکرناه
۸۰	۷	الفرض کما	الفرض اصلا کما
۸۲	۶	و لعله قد	و لعله حرقد
۸۴	۱ وسطر ۹	فواردها	مواردها
۸۴	۱۰	افتراق عن الاستصاب الید قلیلا	افتراق الید عن الاستصحاب قلیلا
۸۴	۱۴	تقلیل	تعلیل
۸۴	۱۴	ورود	ورد
۸۵	۱۶	الظابطة	الضابطة
۸۹	۱	بطریق	مایطرق
۹۰	۵	ثلث ممالکیه	بثلث ممالکیه
۹۲	۱۰	الذی له	الذی هو
۹۲	۱۱	قرعه	قوعه
۹۳	۵	النوان	العنوان
۹۴	۵	الغیر المانعه من الفعل فیجمع	الغیر المانع من الترک والمرجوحیة الغیر المانعه من الفعل فیجمع
۹۵	۲	الاستصحاب	الاستحباب
۹۵	۹	لاحدهما للواقع	لاحدهما الی الواقع
۹۵	۱۰	الترجیل	الترجیح
۹۵	۱۷	بکونهما	بکونها
۹۶	۱۰	الاخری	اخری
۹۶	۱۷	یصحح	یصح
۱۰۱	آخر	فما	مما
۱۰۳	اول	قال	بال
۱۰۳	۲	ینهون	یتهون
۱۰۳	۲	کما القران	کما ینسخ القرآن

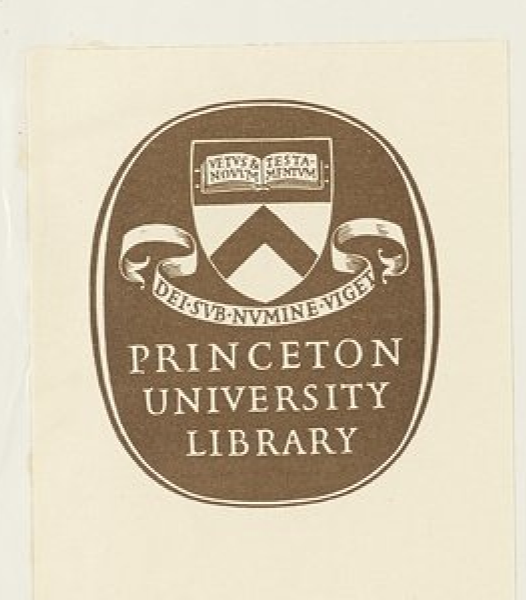
غلطنامه

صفحه	سطر	غلط	صحيح
١٠٣	١٢	متشابهما	متشابهها
١٠٣	١١	فرمد	فرقد
١٠٣	١٢	ينول	يقول
١٠٣	١٣	مثا	شاء
١٠٤	١١	العمل	المحمل
١٠٤	١١	فوسع	فوقع
١٠٤	١٢	بآية	بآيه
١٠٤	١٥	السول	السوال
١٠٤	١٥	كيف انت	كيف تصنع انت
١٠٥	١	الثانى	الثامن
١٠٦	٤	بناه	ينهاه
١٠٦	١١	سيان واحتمال	سيان و كذا التاسع على وجه واحتمال
١٠٨	٤	بالهوقف	بالتوقف
١٠٨	١٣	دلالهما	دلالتهما
١٠٨	١٤	مقاومتها	مقاومتهما
١٠٩	٥	المرفوعية	المرفوعة
١٠٩	٧	حث	حيث
١١٠	٥	لينهه	لنبهه
١١١	٤	المستغنى	المستقتى
١١١	٤	لا يقدو	لا يقدر
١١٣	٩	مرجع	مرجح
١١٣	١٤	صدره	صدوره
١١٣	آخر	الوافقى	الواقعى
١١٤	آخر	مرافقاً	موافقاً
١١٥	٦	متشابها	متشابهها
١١٥	١٠	يحتتاج	يحتاج
١١٨	٤	تبيانيا	تباينا
١١٩	آخر	فتاسى	فنتاسى
١٢٠	١٦	صقرياته	صغرياته
١٢٣	٧	فتحاكوا	فتحاكموا
١٢٣	٩	المرافقه	المراجعة
١٢٤	١٢	بمافهمه فالتحقيق	بمافهمه ولاريب ان محض التوبة و الايمان لا يحصلان مافهمه فقهاً بل الفقه ما كان فهمه قبله فالتحقيق
١٢٤	آخر	غيرهما	غيرها
١٢٥	١١	اهل	اهمل
١٢٦	٤	بطرف	بطرق
١٢٦	١٧	يعصب	يصعب

غلطنامه

صفحه	سطر	غلط	صحیح
۱۲۷	۲	الالاوحدی	الالاوحدی
۱۲۸	۳	عملی	علی
۱۲۹	۱۳	صادقه	صادقته
۱۳۰	۱	السرعیة	الشرعیة
۱۳۰	۴	ایمخالف	المخالف
۱۳۱	۵	فیغلس	فینعکس
۱۳۱	۱۲	المستبط	المستنبط
۱۳۲	۴	الموجودتین	موجودتین
۱۳۲	۹	الامو	الامر
۱۳۴	۴	حجیه	حجیته
۱۳۴	۶	سخنهما	سنخهما
۱۳۵	۱۰	لانذار	للانذار
۱۳۶	آخر	ممیز	میز
۱۳۸	۳	فیه الا	فیه حین افاقته الا
۱۳۹	۱۶	تزلنا	تنزلنا

صفحه	سطر	غلط	صحیح
۱۴۱	۱	ضد	عند
۱۴۰	۶	لمغ	لمنع
۱۴۳	۱۲	الخوف	المحفوف
۱۴۳	۱۵	متحذراً	متعذرا
۱۴۴	۲	فیخیر	یتخیر
۱۴۴	۱۷	کنخرین	کنخبرین
۱۴۲	۶	العرف منها	العرف فتأمل منها
۱۴۸	۱۰	ضعها	ضعفها
۱۴۸	۱۰	بحیث	بحسب
۱۵۰	۱	الشریة	البشریة
۱۵۰	۷	الماضمین	الماضین
۱۵۱	۱۶	والحال ان"	لان"
۱۵۲	۲	لم یعتبر	لم یعتبروا
۱۵۲	۲	فیه فقال	فیه فتأمل فقال
۱۵۲	۷	وجه	وجهه
۱۵۲	۱۲	زیه	ذیه


VETUS & NOVUM TESTAMENTUM
DEI SUB NUMINE VIGET
PRINCETON
UNIVERSITY
LIBRARY


Princeton University Library
32101 073412544